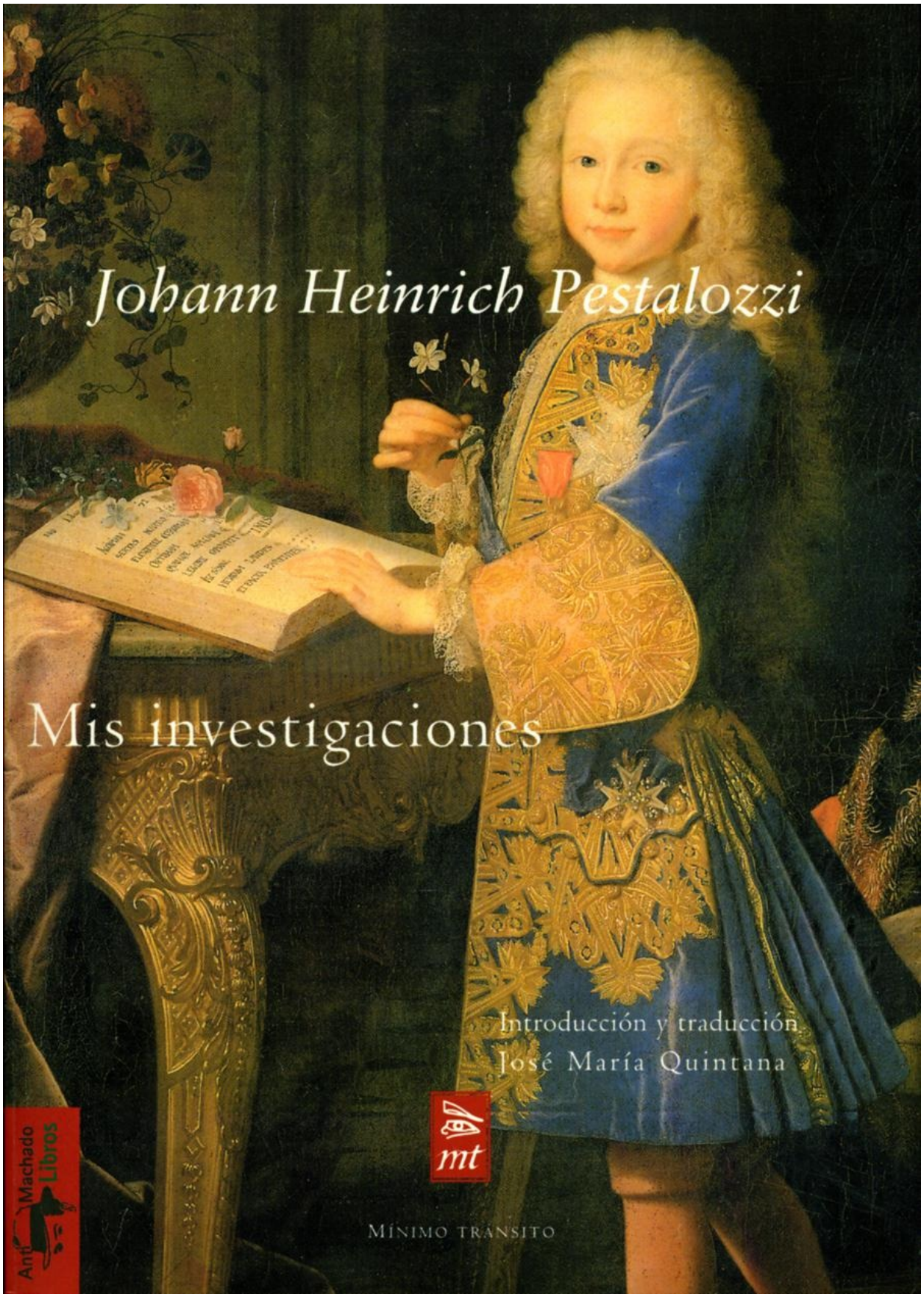
Johann Heinrich Pestalozzi
Mis investigaciones
Introducción y traducción
José María Quintana
mt
Mínimo Tránsito
Machado Libros

Mis investigaciones

sobre el curso de la naturaleza

en la evolución de la humanidad

www.machadolibros.com

MÁRGENES

Colección dirigida y diseñada por

Luis Arenas y Ángeles J. Perona

TÍTULO ORIGINAL:

Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entuvicklung des Menschengeschechts

© *De la traducción: JOSÉ MARÍA QUINTANA CABANAS*

© de la presente edición, Machado Grupo de Distribución, S.L.

C/ Labradores, 5. Parque Empresarial Prado del Espino

28660 Boadilla del Monte (Madrid)

editorial@machadolibros.com

ISBN: 978-84-9114-269-0

Johann Heinrich Pestalozzi

Mis investigaciones

sobre el curso de la naturaleza

en la evolución de la humanidad

(1797)

Introducción y traducción por

José María Quintana Cabanas

MÍNIMO TRÁNSITO

A. MACHADO LIBROS

ÍNDICE

Introducción

Mis investigaciones

Prólogo

Primera parte. Las contradicciones del hombre en sociedad

Segunda parte. Los tres estados del hombre

Tercera parte. Aplicación de mis principios esenciales a los puntos de vista simples que adopté en mi primera visión del tema (o primera parte)

INTRODUCCIÓN

Consideraciones previas

Ésta es una obra singular de Juan Enrique Pestalozzi (1746- 1827). Singular porque no es muy conocida ni citada entre sus obras y, sin embargo, es una de las más importantes y fundamentales de ellas. Es su obra filosófica. En la misma encontramos, de nuestro autor,

– su Antropología

– su Ética

– su Filosofía Social

– su Filosofía de la Educación.

Cuando la escribió, Pestalozzi no era todavía el pedagogo que fue después; era solamente un escritor de la época de la Ilustración, con buenas aportaciones al pensamiento de su época. Pero tenía ya una idea clara de lo que debía ser la educación del pueblo, y de los métodos con que había que promoverla.

La obra a la que nos referimos es Mis investigaciones sobre el curso de la naturaleza en la evolución de la humanidad. Por su largo título suele mencionarse simplemente por Mis investigaciones. La publicó en 1797 (en la Editorial Heinrich Gessner, la misma en que cuatro años después publicaría Cómo Gertrudis enseña a sus hijos, la primera de sus grandes obras pedagógicas). Su aparición pasó bastante desapercibida; Herder, el gran neoclásico alemán, fue el único que, en una recensión, reconoció el valor del libro y lo alabó como una obra «del genio filosófico alemán». Pero luego el público intelectual la tuvo poco en cuenta, hasta que en el primer tercio del siglo

XX notables autores la ponderaron bastante, entre ellos Paul Natorp (1898: 77) con estas palabras: «Realmente esta obra es igual a la de Rousseau cuando menos en agudeza radical, en la altura de la concepción, en fuerza de abstracción, en visión filosófica superior a la del Ginebrino y en el modo como argüye contra las disposiciones naturales del individuo, hecho con un lenguaje encendido, a menudo poético, y especialmente rico en imágenes». Hoy día sentimos la conveniencia de reivindicar la importancia de esta obra, sobre todo para fundamentar el pensamiento de Pestalozzi desde su base.

Dicho autor escribió el presente libro durante tres años, de 1793 a 1795, es decir, tras la viva experiencia de la Revolución Francesa. Precisamente suele decirse que constituye la reflexión profunda que dicho suceso provocó en nuestro autor, haciéndole revisar todos sus planteamientos ideológicos, sociales y políticos. En este sentido es una obra de madurez y de crítica, en que Pestalozzi, a sus cincuenta años de edad, hace una especie de filosofía de la historia para explicarse y explicar lo que es la humanidad y lo que debe ser, cuál es el destino del género humano y, por consiguiente, cómo ha de orientarse la formación y educación del mismo. En su mencionado libro Cómo Gertrudis enseña a sus hijos Pestalozzi (1976: 6), hablando de Mis investigaciones, dice que «al escribir esta obra tenía sobre todo por objeto el darme cuenta exacta del encadenamiento de mis ideas favoritas y de poner mis sentimientos naturales en armonía con las opiniones que me había formado sobre el derecho civil y la moral».

Hemos dicho que se trata de una obra filosófica. Lo es claramente por el fondo de la misma y por las tesis que sienta, aun cuando su forma, su falta de léxico y de conceptos especializados y una ausencia de diálogo con el pensamiento de otros filósofos la privan de aquel barniz que parece propio de las obras de Filosofía.

De hecho Pestalozzi rehúsa ser filósofo y en varias ocasiones hasta arremete contra la erudición filosófica y las pretensiones de las teorías filosóficas. En 1793 había tenido un encuentro con Fichte, el discípulo de Kant, que parece haber producido en él un doble efecto, uno positivo y otro negativo. El positivo sería un conocimiento y admiración del pensamiento ético de Kant, aquel que da un valor absoluto a la moralidad y afirma la necesidad de que el hombre se eleve moralmente por el cumplimiento del deber. Y el efecto negativo sería un disgusto de la filosofía conceptual y un rechazo del lenguaje filosófico erudito; Pestalozzi tiende a dar más valor al sentimiento que a la razón, y a buscar la solución de los problemas intelectuales en la intuición emocional. En esto último

simpatizaba con las posturas de Jacobi y de Nicolovius, ambos amigos e interlocutores suyos, que profesaban una actitud contraria a la filosofía intelectualista de Kant.

El caso es que Pestalozzi, que había comenzado con deseos de reformas sociales y políticas que trajeran a la humanidad la libertad, la igualdad y la fraternidad, se desencantó de una Revolución Francesa que las prometía pero no las realizaba; había soñado, con Rousseau, en la bondad de la naturaleza humana y en la igualdad de todos los hombres, pero lo que más se veía, ahora como antes, era la maldad de los hombres y el abuso de unos sobre otros. Este fracaso de la Revolución Francesa lo constata Pestalozzi en su importante escrito ¿Sí o no?, de 1792. Era momento, pues, de reflexionar sobre el papel que jugaba la naturaleza en el decurso y desenvolvimiento de la humanidad a lo largo de la historia. ¿Qué es el hombre? ¿Qué fuerzas lo mueven? ¿Qué pretende? ¿Por qué no sabe ser feliz? ¿Puede serlo? ¿Ha de serlo? ¿Cómo lograrlo?

Estas son las preguntas que se hace Pestalozzi, y a ellas quiere dar respuesta, y la da, en el presente libro. Y las da con gran sabiduría. Tal vez no tenga el brillo estilístico ni la agudeza de un Hobbes, de un Maquivelo o de un Rousseau; pero tiene mucho más juicio que todos ellos y mucho más realismo humano y social, no cayendo en sus utopías y extravagancias, y proponiendo una doctrina más equilibrada, sensata, constructiva y acertada. En Mis investigaciones —dice P. Stadler (1988: 419)— nuestro autor «pretende hacer una Antropología, es decir, un ensayo de entender al hombre en los distintos componentes que determinan su existencia dentro del Estado y de la sociedad».

En ellas Pestalozzi modera sus tendencias revolucionarias de juventud y se muestra más conservador. No cae en el extremo opuesto, claro está, sino que se sitúa en un punto medio, entre el pesimismo y el optimismo antropológico y social, entre un conservadurismo injusto y oprimente y un progresismo que rompe todos los frenos y niega todos los valores. Ese término medio es muy propio de Pestalozzi en todo, también en sus teorías pedagógicas y morales; es —a nuestro entender— la gran cualidad del pensamiento de este autor, lo que le da gran calidad y lo recomienda como un modelo para el pensamiento contemporáneo.

El plan de la presente obra

Digamos, de entrada, que Mis investigaciones constituye una obra bastante difícil para el lector. Por eso éste hará bien en ayudar su lectura mediante la consulta a introducciones y comentarios a la misma. Ocurre que no solamente el tema es ya espinoso de por sí, sino que además Pestalozzi, como escritor, nos lo pone todavía más difícil: cuando escribe le cuesta conceptualizar y sistematizar, mezcla lo literario y retórico con lo analítico y descriptivo, y nos resulta oscuro el seguir su hilo y hasta la misma estructura de la obra. Y además no cuida de coordinar y subordinar adecuada y visiblemente los subtítulos, faltando algunos de ellos.

Vamos a tratar de sistematizar y aclarar la estructura del libro, en lo cual nos ayudarán el intento de Eduardo Spranger y el de Daniel Tröhler. El de Spranger consta en PSW (12; 779s) (con las siglas PSW citaremos siempre la edición crítica de las Obras completas de Pestalozzi: Pestalozzi Sämtliche Werke; en esas citas, el primer número puesto entre paréntesis indica el volumen, y el segundo, la página); el de D. Tröhler (1997: 25s) es más sintético.

La obra presenta tres partes principales (todas las páginas que a continuación mencionaremos hacen referencia a la presente edición en castellano). Hay una Primera Parte (pp. 63-143) que describe las contradicciones que el ser humano presenta en su estado natural. Esa contradicción en el hombre viene de que el mismo tiene dos peculiaridades distintas y antitéticas: por un lado, en efecto, muestra un egoísmo (aspecto antropológico negativo) que le acarrea toda una serie de fenómenos humanos y sociales (unos, patentes antes de la Revolución Francesa, y otros que se constatan desde ella); mas, por otro lado, el hombre muestra también una benevolencia, que da lugar, igualmente, a una serie de fenómenos propios y distintos a los anteriores, y paralelos a ellos.

La Primera Parte, pues, plantea el problema del hombre en sociedad. La Segunda Parte (pp. 145-257) propone una solución a este problema; es una solución muy original que encierra «lo esencial del libro», cifrado en la descripción de los tres estados sucesivos del hombre en sociedad, y de cómo hay que pasar del uno al otro.

Pero se trata de una solución «abstracta». La solución «concreta» al problema se da en la Tercera Parte (pp. 259- 311) del libro, en que se aplican a los temas y problemas sociales de la Primera Parte los conceptos de la Segunda Parte, con lo

cual la explicación de lo humano en lo social resulta completa.

Ahora bien, estas tres partes son complejas: tienen introducciones, o conclusiones, o pasos de una a otra. Especificado todo ello con detalle, la estructura del libro queda del modo siguiente:

Introducción: Planteamiento del problema.

1. PRIMERA PARTE. Las contradicciones del hombre en sociedad.

El hombre en el estado presocial:

1.1. Fenómenos sociales evolutivos en la línea del egocentrismo, antes de la Revolución Francesa.

1.2. Fenómenos sociales evolutivos en la línea de la benevolencia.

1.3. Consideración: la imagen del hombre y la disolución de los Estados.

2. SEGUNDA PARTE. Lo esencial del libro: los tres estados del hombre.

2.1. Tránsito a lo esencial de mi libro.

2.2. Primera presentación de lo esencial de mi libro.

2.3. Determinación más precisa de este punto de vista esencial.

2.3.1. ¿Qué soy yo en el estado de naturaleza?

2.3.2. ¿Qué soy yo en el estado social?

2.3.2.1. Anexo a este parágrafo.

2.3.3. ¿Qué soy yo en el estado moral?

2.3.4. Resultados (lo esencial de mi libro).

3. TERCERA PARTE. Aplicación de mis principios esenciales a la Primera Parte.

3.1. Nueva articulación.

3.2. Aplicación de los fenómenos sociales en la línea del egoísmo.

3.3. Aplicación de los fenómenos sociales en la línea de la benevolencia.

3.4. Resumen: verdad y derecho.

4. CONCLUSIÓN: El resultado final de mi libro.

Aproximación a la motivación ideológica de este libro

Pestalozzi se halla perplejo ante las contradicciones que aparecen en el hombre. Observa M. Soëtard (1994: 209) que la gran experiencia y constatación de nuestro autor es que la existencia humana encierra una fundamental antinomia (que luego se despliega en muchas otras), a saber, el deseo de vivir una vida perfecta y feliz, exenta de preocupaciones y penas, al cual se opone la triste realidad de una vida llena de penurias, limitaciones, dificultades y frustraciones. Otra contradicción aparece en su vida social. El hombre, en efecto, necesita de los demás y, trascendiendo esta mera conveniencia suya, hasta es capaz de quererlos, amarlos y ayudarlos; mas, por otra parte, también puede abusar de ellos y perjudicarlos, y lo hace efectivamente. Ahora bien: ¿cómo entender y explicar todo eso? He aquí el misterio que Pestalozzi quiere desentrañar en su libro.

Había partido de Rousseau, de la bondad de la naturaleza y de la armonía que con el pacto social se había creado en la humanidad. Pero luego, dice A. Agazzi (1966: 6), «su encuentro con el Emilio fue para él una revelación. Vio que la teoría de Rousseau no era sino una quimera educativa, que, por falsear la naturaleza del hombre, en vez de resolver el problema lo había suprimido». Era preciso, pues, buscar otra explicación.

Mis investigaciones constituye una discusión con Rousseau, el cual, protestando por la degeneración de la humanidad a causa de la cultura, hace una evasión romántica a un estado de naturaleza inocente. Todo eso a Pestalozzi le parece una huida a un mundo de ensueños; él prefiere poner sus pies en el mundo de la

realidad y, en vez de dejarse llevar de las fantasías, atender a las urgentes necesidades y carencias que observamos en derredor nuestro. Por eso, según W. Nigg (1927: 109), «en Mis investigaciones Pestalozzi se encaraba con los problemas de su época. El raro atractivo que es propio de esta obra viene de la pasión personal con que Pestalozzi plantea las cuestiones. Nuestro autor ha escrito este libro con sangre de su corazón, y en cada una de sus líneas aparece el hombre en quien el sufrimiento ha grabado profundas huellas en su rostro, cuyos ojos se percataron de todo lo que era iluso y que no descansó hasta llegar al fondo de las cosas».

Según Rousseau la educación del hombre viene de tres factores: de la naturaleza, de los hombres y de las cosas. Es decir, se trata de un mero acontecer externo; es un proceso meramente natural (naturalismo). Pero he aquí que Pestalozzi deja de ser un naturalista para hacerse un «humanista»: la educación humana, la persona, según él es también obra de la naturaleza y de la sociedad, pero, además y sobre todo, es obra de sí mismo. He aquí la gran diferencia con Rousseau. Éste preconiza una educación «negativa» (la no-intervención del educador en el proceso educativo); Pestalozzi, en cambio, concibe la educación como una intervención «positiva» (en forma de «ayuda», Handbietung, en la heteroeducación, y de decisión moral en la autoeducación). Esto es la conclusión final de Mis investigaciones de Pestalozzi, que podría resumirse diciendo que «la verdad está en el interior del hombre»: el hombre es, sobre todo, lo que él hace de sí mismo.

Rousseau había puesto la plenitud del hombre en el estado cívico; ahora Pestalozzi la pone en el estado moral. Y ni la sociedad ni la cultura tienen por qué ser malas: con su esfuerzo moral, es decir, con la educación moral, las podemos y debemos volver buenas. La inocencia originaria que predicaba Rousseau se desvanece también originariamente, y luego ya no se la ve: pero podemos y debemos restablecerla haciéndola ser una obra de nosotros mismos; la naturaleza falla, pero el hombre no ha de fallar, no debería fallar, y ha de restaurar (wiederstellen) la naturaleza. Aldo Agazzi (1966: 63) da una interpretación dialéctica de la evolución de la humanidad tal como la concibe Pestalozzi, expresándola así: «de una tesis individual y naturalista venía a desplegarse una antítesis social, y de aquí se llegaba a una síntesis de individuo y sociedad, en el orden ético como forma perfecta del hombre». Pestalozzi compartía el ideal del progreso indefinido de la humanidad y el ideal de felicidad propio de los ilustrados. En este sentido la Revolución Francesa se presentaba y se afirmaba como un intento de avance social; por eso Pestalozzi, al constatar

que sus resultados eran más bien otros, quedó desconcertado. Y, procurando poner orden en sus ideas y encontrar la solución del enigma, se puso a pensar y escribió su libro. El descubrimiento de la actitud moral del hombre le dio la solución: el hombre, que es un ser social, ha de corregir, con su propio esfuerzo y voluntad, los aspectos insociales de su naturaleza, y con eso será enteramente social, con bondad social.

Originariamente el hombre, como ser vivo (como animal), tiene y ha de tener un «cuidado de sí» (Selbstsorge), que forma parte del instinto de conservación. Lo malo del caso es que, por la corrupción (Verderbung) de la naturaleza, esta tendencia se pervierte y da lugar al «egoísmo» (Selbstsucht). A partir de aquí degeneran para el hombre todas las instituciones sociales: los conocimientos o el saber, la adquisición de bienes, la propiedad y la posesión de los mismos, el estado social, el poder, el honor, la dominación, el derecho social, la nobleza y el derecho de la corona; estas instituciones en las épocas anteriores a la Revolución Francesa, porque después de ella hay otras a considerar, como son el libertarismo, la tiranía, la revuelta y el derecho del Estado.

Pero el hombre y la humanidad tienen también su lado socialmente positivo, constituido por su tendencia a la «benevolencia» (Wohlwollen). En el estado de naturaleza ella se manifiesta en forma de una benevolencia animal, pero luego se eleva en forma de amor (también animal en un comienzo, pero dando luego lugar al «sentido divino de la lealtad») y en forma de religión (sensitiva al principio, mas como sentimiento desinteresado y trascendente después, a modo de salto mortale).

El contenido esencial de Mis investigaciones

Como ya hemos visto, ese contenido se halla expuesto en la Segunda Parte del libro. Pestalozzi se pregunta de dónde se genera la naturaleza humana, cuál es la fuente de su constitución y de su evolución. Y aquí, no sea más que por una vez, nuestro autor es extremadamente claro, conciso y sistemático al decirnos que el hombre

1. es un producto de la naturaleza;

2. es un producto de la sociedad;

3. es un producto de sí mismo.

Se trata de una respuesta y de una teoría simplemente geniales. Difícilmente se podrá ponderar bastante el mérito y el acierto de este modo de ver. Y también su actualidad científica. El tema de la génesis de la personalidad humana, en efecto, es objeto de un fuerte debate científico contemporáneo, en el cual la propuesta de Pestalozzi representa una respuesta no sólo significativa, sino también oportuna, por lo realista que es y, con esto, también satisfactoria y hasta conciliadora.

Nos estamos refiriendo, ya se adivina, al debate entablado desde hace muchas décadas, pero sobre todo en los años 1960-1980 (cf. J. M.ª Quintana 1989: 81-8 y 198), en torno a la acción de las circunstancias ambientales en cuanto determinantes de la personalidad individual. En esto la disputa entre los genetistas (K. Pearson, G. V. Lapouge, R. Dudgale, J. W. Moore, y más especialmente Ch. Jencks, A. R. Jensen y H. J. Eysenck), que todo lo atribuyen a los factores biológicos, y los ambientalistas (J. Mill, R. E. Park, E. W. Burgess, todos los autores socialistas y marxistas, amén de S. Engelmann, M. Deutsch, R. Klaus y S. Gray), que toda la causa la ponen a cuenta del entorno familiar, humano y social que rodea a la persona, ha sido muy intensa y ruidosa. Y, como suele ocurrir cuando hay posturas tan contrapuestas, aparecen también otras intermedias, que en este caso reconocen efectividad tanto a los determinantes biológicos como a los ambientales, y en este sentido se han pronunciado autores como R. Dubois, B. S. Bloom, A. K. C. Ottaway, M. Yela, J. Piaget, H. Wallon.

Ya mucho antes de todo ese ajetreo intelectual Pestalozzi había entrevisto el problema e, intuitivamente, le había hallado una solución a nuestro entender acertada, anticipándose a este último punto de vista que integra los factores biológicos («el hombre es un producto de la naturaleza») con los ambientales («el hombre es un producto de la sociedad»; a menudo en el texto se dice también: «de la humanidad»). Como anota nuestro autor al comienzo de la Segunda Parte del presente libro, «unas veces he visto que las circunstancias hacen al hombre; pero otras he visto que el hombre hace las circunstancias». Y,

sobre todo, Pestalozzi añade ahí un tercer punto de vista, un tercer factor («el hombre es un producto de sí mismo»), que rompe el determinismo de los factores naturales (biológicos y sociales) y, a través del factor moral, introduce al hombre en el reino de la libertad, de la responsabilidad y de la dignidad personal. A la persona humana no la hace nadie: se hace a sí misma, al menos en lo mejor que ella tiene.

Se trata de tres momentos en el desenvolvimiento del género humano. Son sucesivos pero, al propio tiempo, son simultáneos. Su engarce interno se halla constituido por bastantes grados y pasos, que vienen indicados por este cuadro sugerido por E. Spranger, al cual, a modo de esquema temático, aplicamos la paginación correspondiente al presente libro:

SEGUNDA PARTE. Lo esencial de este libro.

2.1. Tránsito a lo esencial de mi libro.

2.1.1. La fuerza moral y la constante recaída.

2.1.2. Diálogo sobre la infidelidad en el derecho social.

2.2. Primera presentación de lo esencial del libro.

2.2.1. El estado de naturaleza: el llamado derecho natural construido desde el estado moral.

2.2.2. El estado social, dignificado en parte por el derecho social.

2.2.3. El estado moral.

2.2.3.1. considerado en sí mismo.

2.2.3.2. Un medio de llevar a lo moral: «las cosas animalmente próximas».

2.3. Resultados de mi libro (lo esencial de él).

2.3.1. Restablecimiento de la armonía del hombre.

2.3.2. El hombre como cosa mediadora.

El paso de lo natural a lo social y a lo moral.

(El «curso de la naturaleza»)

Rousseau rompe la armonía entre naturaleza y cultura: la naturaleza es positiva y la cultura es negativa; la introducción de la cultura es la ruina de la naturaleza y, por consiguiente, un mal para la humanidad. Para Pestalozzi, en cambio, casi todo es al revés: la naturaleza fue buena, pero he aquí que, habiéndose corrompido, es mala; la cultura es buena, y precisamente ella (representada por la civilidad y, más aun, por la moralidad) será la salvadora de la naturaleza, restableciéndose así la armonía entre ambas.

Veamos ahora cómo desde estos supuestos se explica y se entiende el largo título que Pestalozzi ha puesto a su obra y que, de entrada, desorienta al lector. Pues sí: la naturaleza comienza mal (el hombre está pervertido); pero he aquí que viene el pacto social, vienen las leyes, y el hombre (por la acción de la sociedad) se regenera bastante; y viene luego la vida moral, y se regenera casi del todo. Es el recorrido evolutivo de los tres estadios sucesivos de la humanidad: 1.º el hombre natural; 2.º el hombre social, y 3.º el hombre moral. Esta es la historia de la naturaleza; esto es lo que han venido a decir las Investigaciones de Pestalozzi sobre el decurso de la naturaleza en el desenvolvimiento de la humanidad. Ya lo vemos: toda una Filosofía de la Historia. Observemos brevemente cómo nuestro autor caracteriza estas tres fases.

1. El hombre natural. « El hombre, creado para el goce, la tranquilidad, la libertad y una autonomía segura, en la vida social se halla pisoteado en todas partes. En una vida que se le ha hecho amarga, se siente miserable bajo mil represiones y, falto en su interior de algo que aniquilaba esta situación, la fuerza de sus sentimientos primitivos y la violencia de su propia naturaleza lo harán o insensible o falso, o violento y enfurecido» (PSW 4; 424). «Tan pronto como apareció el hombre hubo la guerra. ¿Qué otra cosa quiere hacer con sus hombres el salvaje que se siente jefe, más que apoderarse de un botín?» (PSW 9; 458).

2. El hombre social. «El hombre puede hacerse moral por las ventajas de una sociedad que le asegura su propiedad» (PSW 9; 225). «El hombre ha de servir si

quiere ser protegido, y vive gustoso cuando lo está. El hombre ha de someterse al poder si quiere sentirse seguro, y vive a gusto en los brazos del poder cuando estos lo defienden» (PSW 8; 58). «Si en la Tierra plantáis inocencia y amor, junto con un puro sentido de la verdad y de la justicia, rehabilitaréis la humanidad envilecida dándole de nuevo el sentimiento de su dignidad y de su igualdad» (PSW 8; 264).

3. El hombre moral. « La pureza total de la moralidad ha de conducir necesariamente a aquel punto del cual ella proviene, y éste es evidentemente mi inocencia, es decir, yo mismo sin el conocimiento del mal ni del vicio ni del peligro» (PSW 12; 111). «No es necesario que el hombre sea dichoso, pero es necesario que sea bueno» (PSW 7; 68). «El valor de las buenas acciones se distingue por el esfuerzo y buena voluntad que en ellas pone el que hace el bien, pero también por la auténtica utilidad que procura a los demás» (PSW 9; 463). «En lo sagrado de la naturaleza humana, la moralidad y el sentido de lo divino son un simple pero general resultado de vivir interiormente la verdad y el amor» (PSW 17B; 172). «La persona buena valora los excelsos y distinguidos dones del corazón y de la mente como más altos que los bienes terrenales y humanos» (PSW 22; 16).

La dialéctica del decurso de la naturaleza.

Solución de antinomias

Como acabamos de ver, en un primer momento la naturaleza humana, que estaba degradada, se mejora por su sometimiento a unas leyes civiles, que son justas. Es una primera domesticación del hombre salvaje (que ya no era el «buen salvaje»). En un segundo momento el hombre social se mejora todavía más por la sumisión voluntaria a la ley moral, que es fuente de su dignificación (Veredelung) interior.

De esas dos superaciones sucesivas de la perversión inicial, la primera tiene un carácter puramente externo: la persona se socializa (se adapta a los demás, los respeta, es justo con ellos) sólo por la coacción externa de la ley, que la obliga a ello. En la segunda, en cambio, lo hace por su propia iniciativa y libertad interior. Como dice Pestalozzi, «ni la aproximación de lo animal a los conceptos morales, ni la unión de mis sentimientos de egoísmo con los de benevolencia —

hacia la cual esa aproximación inclina al hombre social— son capaces de hacerme un ser moral de por sí; yo me hago moral sólo por mí mismo, por mi propia fuerza» (palabras, estas últimas, que parecen de Kant. Cuando en las citas no ponemos referencia bibliográfica, es que están tomadas de la presente obra de Pestalozzi).

Vemos, pues, que en el desenvolvimiento del género humano hay una progresión ascendente. La dialéctica que en este proceso sigue la naturaleza queda muy bien explicada por el siguiente texto de J. Cohn (1933: 27):

«Ya a primera vista se distingue Pestalozzi de Rousseau en que él no ve el estado de naturaleza ni el estado social como los que hacen al hombre perfecto, sino que éste se consigue en un tercer estado, que es el estado moral. El hecho de que Pestalozzi describa estos tres estados uno detrás del otro, como se aprecia en el título de la evolución de la humanidad, da a entender como si quisiera describirlos al modo de estadios sucesivos y que se van superando uno a otro. Pero sabe muy bien que no sólo el estado natural renace con cada niño que llega al mundo, sino que también la vida social es algo que está en la base de todos, y que también el estado moral se halla incoado en toda persona, pero hasta ahora nunca ha sido logrado para todo el conjunto de una comunidad. Así pues, esos tres estados son como elementos o momentos de los cuales nuestra vida se constituye continuamente, ocurriendo que en distintos estadios o estados uno de ellos supera a los otros. La diferencia más importante y decisiva de Pestalozzi con respecto a Rousseau, y de la cual se derivan todas las demás, está ya al comienzo. Ciertamente Pestalozzi admite un estado de inocencia en el cual el niño satisfecho y feliz abriga con respecto a los demás una benevolencia natural —o, como dice Pestalozzi, «animal»—. Pero esto constituye sólo una situación limítrofe: tanto en el género humano como en el niño constituye un instante que desaparece en seguida, pues tan pronto como se produce el mal, la limitación de los deseos por las necesidades de la vida y la insatisfacción de los apetitos, y en tanto que se producen, desaparece al instante aquella benevolencia animal; el estado natural pasa a ser luego un estado corrompido, y la imagen de la inocencia queda sólo, a la mirada interior del hombre, como objetivo de un perfeccionamiento ulterior.»

Pero además de la antinomia naturaleza/cultura, muy bien resuelta por Pestalozzi, en el anterior esquema evolutivo aparece también otra: la antinomia individuo/sociedad. Pues si, según dicho esquema, el yo moral (que es individual) es posterior —y, con esto, superior— al hombre social, tenemos que para Pestalozzi el hombre no se subordina totalmente a la sociedad, sino que se dedica a los demás después (no en el tiempo, sino en el orden de prioridad) de haberse perfeccionado personalmente.

Esto es lo que dice J. Helmchen (1998: 112) comentando la doctrina de Pestalozzi:

«El individuo ha de llegar a ser un sujeto cumplido antes de servir a cualquiera de los fines de la colectividad. Contrariamente a quienes le precedieron en la práctica y en la reflexión educativa de su tiempo, es decir, contrariamente a los filántropos alemanes que se quedaban en una lógica utilitarista y de la cual Pestalozzi, al inicio de su carrera, había tomado el modelo industrial y pedagógico de Neuhof, para este autor el desarrollo de los conocimientos, desde los elementales hasta la formación general, no se halla regido por manejos externos, sean los que fueren. El Método viene del interior, de lo más íntimo del propio sujeto, y puede decirse sin duda que el desarrollo íntimo al cual aspira Pestalozzi con su fórmula de la obra de sí mismo vuelve a tomar, de algún modo, la imagen de la luz interior de que nos habla Comenio, también para el cual era preciso restablecer el acuerdo del individuo consigo mismo en sus dimensiones más íntimas antes de ir a operar sobre el campo público.»

La antinomia individuo/sociedad Pestalozzi la resuelve con su «personalismo» y, más concretamente, con su personalismo «cristiano». Según la visión de nuestro autor la sociedad tiende a asegurar una gestión racional de las masas humanas, mientras que el cristianismo está orientado al individuo; por tanto hay una contradicción entre sociedad e individuo. Por lo mismo —piensa Pestalozzi— no es posible un gobierno cristiano de la sociedad; el «hecho social» es extraño al sentido ideal; no puede realizarse el ideal humano sólo desde la técnica política. El camino de solución de esta antinomia será suscitar y cuidar la actitud moral de las personas mediante la educación, acrecentando así la dignidad de las personas a despecho de la constitución social. Este es el resultado a que llega

nuestro autor en Mis investigaciones: «la religión, en tanto que es una religión real y verdadera, es, igual que la moralidad, cosa totalmente del hombre individual; su verdad no le importa propiamente nada al Estado sino en tanto que éste tiene la obligación de proteger y mantener el derecho de los individuos a ser siempre leales a sus convicciones».

La naturaleza como base humana

Dice P. Stadler (1988: 420) que «Pestalozzi caracteriza el estado natural del hombre de un modo ambivalente: por un lado el hombre es un ser incorrompido y lleno de fuerza y capacidad, sensible y natural, en el sentido de Rousseau; y, por otro, es un ser brutal, incluso bestial, lleno de penalidades y de preocupación por su existencia».

Igual que el filósofo ginebrino, Pestalozzi afirma (¿por qué no?) que la naturaleza originariamente es buena: «la naturaleza es cosa de Dios, es una naturaleza divina» (PSW 22; 25); «la naturaleza es grande y permanece firme en sí misma, sanando y ayudando por sí misma» (PSW 22; 116). «El estado de naturaleza, en el pleno sentido de la palabra, es el grado máximo de integridad animal».

Pero esto no se ve en ninguna parte. ¿Qué ha pasado, pues? Simplemente, que la naturaleza ha degenerado, y esto es lo que ha ocurrido al hombre: criado originariamente inocente, pierde ya en seguida esta inocencia, cayendo en un estado de depravación. «Luego en su pecho ya no hay benevolencia alguna: su mujer es su esclava y el hombre que es más débil que él es su siervo; a quien se opone a él lo mata, y a quien lo rehuye le obliga a servirlo». «¿Hubo algún momento en que el estado filial del hombre era enteramente puro, o sea, en el cual el niño vivía en el mundo sin conocimiento del mal, del dolor, del hambre, y por consiguiente sin dolores, sin cuitas, sin desconfianza ni sentimientos de dependencia y de inseguridad? Ciertamente existe un tal estado: es el momento en el cual el niño viene al mundo. Pero tan pronto como este momento existe, desaparece».

Y una vez desaparecido, el hombre queda pobre y desvalido: «a partir de su primer lloriqueo, el niño, con cada sentimiento de una necesidad insatisfecha y

de un deseo incumplido, y con cada sufrimiento, se va alejando cada vez más e indefinidamente de ese punto» inicial de bienestar. El hombre natural es un «hombre animal» (Tiermensch), y «a medida que aumentan sus experiencias y que va conociendo el mal pasado, va temiendo el mal futuro y va sufriendo el mal presente; el hombre, en proporciones que se doblan continuamente, se va alejando de aquel punto en el que descansa la incorrupción de su naturaleza».

Ese hombre animal posee una «verdad animal», o capacidad de considerar las cosas del mundo en relación con la propia animalidad natural; y, paralelamente, también un «derecho animal», que consiste en una «necesidad simple, general y automática» de pretender todas esas cosas del mundo de un modo animal. En esa situación el hombre lo mira todo y lo desea todo sin tener en consideración las conveniencias sociales y menos aun las exigencias morales. «En tal estado el hombre es un genuino hijo de su instinto, que lo lleva de un modo simple e inconsciente al placer de los sentidos».

El concepto de «derecho» propiamente dicho es un concepto social y, por lo mismo, el hombre lo conoce y lo tiene sólo cuando se halla en estado de sociedad. Según Pestalozzi este concepto se desarrolla especialmente en las situaciones negativas, es decir, cuando el hombre ve impedidas sus necesidades y siente conculcados sus derechos sufriendo injusticia: entonces toma conciencia de sus derechos. «El hombre animal se permite cualquier desafuero para asegurarse de que no cometan ninguno contra él».

En la teoría de Pestalozzi la mera «naturaleza» humana es simple animalidad, que hace al hombre un ser «bellaco, mendigo y soñador». Lo normal, entonces, es que dé rienda suelta a su egoísmo y a su agresividad, hasta llegar a «quemar a quienes tiene a su alrededor igual que la luz de la lámpara quema a las mariposas que revolotean en torno a ella». Por fortuna se da cuenta de que tiene la facultad de hacer de sí mismo algo mejor que eso, supeditándose a normas sociales y culturales. Con esto su naturaleza evoluciona y pasa a estadios superiores.

Lo social como domesticador del hombre natural.

El ser real del hombre

Pestalozzi lo dice con toda claridad: «el estado social consiste esencialmente en restricciones del estado natural». Esto es muy cierto y lo será siempre y para todos los hombres: el proceso de «socialización» al cual hemos de someter ineludiblemente a todos nuestros niños, y en lo cual consiste lo más básico de su educación, consiste precisamente (hoy como ayer, y mañana como hoy) en enseñarles (en obligarles) a reprimir ciertas tendencias naturales para someterse a unas normas que la sociedad tiene establecidas, y gracias a las cuales los seres humanos dejamos de ser como animales y nos convertimos en «personas».

Pero esto es mera teoría. En la práctica la naturaleza humana animal no queda suprimida, sino únicamente reprimida, de modo que constantemente pugna por manifestarse y dar satisfacción a unas tendencias apremiantes que están siempre vivas en la persona, procurando salir y prevalecer. Esta es precisamente la situación real del hombre, que se ve escindido entre aquello que codicia por su lado animal y aquello (contrario a lo anterior) que desea por su lado cultural (social y moral).

El resultado es que en el ser humano subsisten simultáneamente los dos tipos de tendencias. Esta es la gran conclusión a que llega la antropología de Pestalozzi, y que hace del hombre un ser problemáticamente social y dramáticamente moral, sin ser nunca social del todo ni moral del todo, y teniendo que conquistar continuamente su calidad humana tanto social como moral. En esta difícil lid las personas más excelentes consiguen mejor resultado, y llamamos personas innobles a las que lo obtienen en bajo grado. Y en la persona normal, en el ser humano común y genérico, se hallan presentes tanto unos rasgos humanos positivos como otros negativos.

En Pestalozzi encontramos claros testimonios de esta doctrina antropológica; he aquí algunos. «El hombre puede ser bueno cuando quiere, pero no quiere cuando es egoísta» (PSW 7; 68). «En el primer período de la cultura humana el hombre es benevolente, agradecido y cordial, pero a la vez es temeroso, desconfiado y violento. Es fuerte y hábil, pero esa fuerza y esa habilidad las sabe emplear únicamente en pocas cosas» (PSW 14; 135). «La humanidad oscila, desde hace milenios, entre una perpetua tendencia a su dignificación y una perpetua frustración de este objetivo suyo, viviendo en un constante círculo en que siempre sale de la barbarie para terminar cayendo de nuevo en esa misma barbarie» (PSW 14; 141). «El hombre es bueno y quiere el bien y, cuando lo hace, lo único que quiere es ser bueno haciéndolo. Y cuando es malo, a buen seguro le han barrado el camino en el cual él quería ser bueno. Cosa espantosa es

ese barrar dicho camino; pero esto es tan general que, por este motivo, tan pocas veces el hombre es bueno» (PSW 13; 244).

Esta es la visión ambivalente que Pestalozzi tiene del hombre: un ser escindido entre el bien que quiere y el mal que no quiere, como decía también san Pablo. Total, el hombre está hecho un lío en su interior. En expresión del pedagogo suizo, «el hombre es un gran milagro en la caótica oscuridad de la ignota naturaleza». Por eso tanto en la vida moral interior del hombre, como en su vida exterior social, se dan los conflictos y también los errores, los fallos y las desviaciones. Terreno abonado para que la educación, trabajando en el mismo, lo haga fructificar.

Con su ingreso en la vida social el hombre no ha accedido todavía a dos importantes valores: la verdad y el derecho. Accede, sí, a «los derechos» en tanto que limitaciones del egocentrismo animal individual para reconocer los derechos que también tienen los demás; pero no accede al «derecho», porque en sí mismo, en su exigencia, tiene un carácter moral. Una lección importante que Pestalozzi puede dar a nuestros contemporáneos, que no suelen reconocer otro derecho que los derechos establecidos por una sociedad democrática. Y es que para nuestro autor, a diferencia de esos contemporáneos, lo social, siendo mucho para el hombre, no lo es todo, sino que hay algo todavía mejor: el mundo moral. Vamos a considerarlo ahora.

El ámbito moral, supremo ideal del hombre

Vista ahora la Antropología de Pestalozzi, pasemos a describir su Ética.

La Ética humana se basa en la Antropología. Pues partiendo de la doble dimensión de la naturaleza humana, con una parte animal que posee unas tendencias sensitivas, y una parte ideal con unas tendencias ideales, y habiendo a menudo un conflicto entre las pretensiones de estos dos tipos de tendencias, la moral está precisamente en prescribir al hombre, como deber, el sacrificio de una tendencia inferior cuando se opone a la realización del valor que va anejo a una tendencia superior.

Este esquema Pestalozzi lo tiene muy claro. En su libro El canto del cisne, por

ejemplo, insiste en él de todas formas y maneras, y también en Mis investigaciones, las cuales terminan precisamente con estas palabras: «Yo como ser moral soy el único que actúo para procurar la perfección de mí mismo y, como tal, soy el único capaz de resolver en mí mismo aquellas contradicciones que parece haber en mi naturaleza animal»; «yo como obra de mí mismo tengo que elevarme por mí mismo a toda aquella perfección de la cual mi naturaleza es capaz». En estos pasajes Pestalozzi habla precisamente de «perfección», y con este concepto nos está indicando que, con el ingreso en el estadio moral, el ser humano alcanza su nivel más alto, y el género humano, y con él la naturaleza, culminan el decurso de su evolución progresiva. En este sentido dice también: «Así pues yo, como obra de mí mismo, por mi voluntad alcanzo fundar, sobre las ruinas de la desgajada armonía animal de mí mismo, la benevolencia de mi naturaleza en la sujeción de mi egoísmo a mi capacidad moral y así, en medio de la corrupción de un estado que hace que mi egoísmo sea todavía mayor, llego sin embargo a hacer de mí mismo nuevamente aquel ser pacífico, bondadoso y benevolente que yo no puedo permanecer siendo como obra de la naturaleza y que no puedo llegar a ser como obra de la humanidad».

A diferencia de lo que luego pensará Hegel (que entiende la evolución del Espíritu como automática y necesaria), para Pestalozzi el ascenso moral del hombre es un acto de su libertad: el hombre se hace moral por «obra de sí mismo», de su voluntad. Aquí es casi Kant quien habla en Pestalozzi. En todo caso éste lo tiene muy claro, diciendo así: «Yo me hago enteramente moral sólo por mí mismo, por mi propia capacidad».

Hablando del mundo explica que «como obra de mí mismo, lo entiendo con independencia del egoísmo de mi naturaleza animal y de mis circunstancias sociales, y sólo desde el punto de vista del influjo que tiene en mi dignificación interior». En este concepto de dignificación (Veredelung) ve Pestalozzi la característica distintiva de la moralidad; nos parece ser ésta una intuición extraordinaria y acertada, que sirve para entender (como pocos saben hacerlo) la esencia de lo moral y poder así distinguirlo de otros hechos afines, como son el hecho social, el hecho religioso, el hecho jurídico o el hecho estético.

Tan alta es esa dignificación, ese ennoblecimiento que lo moral da al hombre, que éste, con ello, alcanza un nivel «divino». Así es como lo ve y lo dice Pestalozzi. Se hace una idea tan alta de la «esencia interior» del alma humana que la llama divina. Para nuestro autor lo «humano» está en lo social, en lo cultural; mientras que lo moral, a través de los tres sentimientos del amor, de la

gratitud y de la confianza, lleva a lo religioso, sentimiento con el cual el hombre participa de lo divino. Nuestro autor le dice al hombre: «Reconócete a ti mismo y edifica la obra de tu dignificación encima de la conciencia íntima de tu naturaleza animal, pero también con plena conciencia de tu capacidad interior de vivir a lo divino en los vínculos de la carne».

Con todo esto Pestalozzi está atribuyendo al ámbito moral un carácter absoluto (igual que hacía Kant). Nos lo dice de un modo muy gráfico con estas palabras: La obra moral que hago por mí mismo «es una obra inmutable: ninguna ola me expulsa de mi roca y no hay tiempo que borre la huella de mi obra que yo cumplo en mí mismo como ser moral».

Pestalozzi como superador del relativismo ético actual

Ese carácter absoluto del ámbito ético lo constata Pestalozzi en el hecho de que da acceso al hombre al reino de la verdad y del derecho: «la voluntad humana libre, es decir, la capacidad de mi naturaleza interior de liberarme por mi propio esfuerzo del error y de la injusticia de mi naturaleza animal es, para el hombre, la única fuente de su verdadera verdad y de su verdadero derecho».

Para Pestalozzi, pues, el mundo moral se halla más allá del relativismo estrecho y limitado en que pretenden confinarlo la mayoría de los autores actuales, representantes de ese postmodernismo que está asfixiando el pensamiento contemporáneo. Para ellos las normas morales no son absolutas, sino mero producto del consenso de unos ciudadanos que, estableciéndolas arbitrariamente y por sus conveniencias prácticas, deciden simplemente poner las reglas de juego de su convivencia social. Con esto la moralidad sería mero elemento de la vida social y no un acceso del hombre a un ámbito humano superior, y menos aun de carácter absoluto.

Explicaremos esto último mejor. La moral democrática (es decir, la que se limita a establecer unas normas consensuadas de convivencia) es sólo hija del egoísmo de cada individuo de la colectividad, el cual mediante esas normas no busca otra cosa que salvar todos sus privilegios personales que pueda frente a las pretensiones de los demás individuos, los cuales, a su vez, hacen lo mismo. Por eso esta moral se limita a la práctica de la justicia (en el sentido de dar a cada

cual lo suyo y respetar dos derechos de los demás). Es lo que se ha llamado una ética mínima, y podríamos llamarla también una ética social. Cuando J. Rawls (1985), en su libro Teoría de la justicia, parte de la hipótesis de que la sociedad se origina de un contrato social, supone que el individuo es un «egoísta racional» y, para disminuir los conflictos de ahí derivados, propone el principio de la imparcialidad y una posición original de igualdad entre todos, y entonces ya sólo se trata de garantizar a todos la libertad y unos mismos derechos, pero «se los concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos» (p. 31). No cree que las personas tengan un sentido absoluto de justicia, sino que éste únicamente se supone en ellas a modo de un mero postulado (p. 29).

Abundando en ideas parecidas, aunque refiriéndose a la aparición psicológica de la idea moral en el niño, J. Piaget (1977) sienta la moral autónoma (o racional, propia del adulto) en el principio de reciprocidad y el de la cooperación, los cuales —como se ve— no se salen de la práctica de la convivencia social, llegando a decir este autor que «el bien se explica sólo por la cooperación» (p. 29). Aplicando estas ideas a la educación moral, L. Kohlberg sitúa en el estadio más elevado de la vida moral a quien se conforma a los principios universales de justicia, de reciprocidad y de igualdad de los derechos humanos, respetando estos en todos los seres humanos; y, siguiendo a este autor, casi en todas partes hoy día en el mundo la educación moral no se sitúa a más altos vuelos.

Y, sin embargo, a la moralidad humana se le puede pedir más, bastante más. Pues, aparte de esa ética mínima, existe una ética superior, en que además de la justicia se piensa también en el deber de la benevolencia y del amor, y en la posibilidad de la generosidad y del sacrificio por los demás. Y además de la moral social hay también una moral «personal», por la que se procura la conquista de la perfección y la realización de los grandes ideales morales. Pensando en todo eso, y en ese «desarrollo moral» indicado por Kohlberg, nosotros mismos (J. M.ª Quintana 1995: 481-6) hemos propuesto un «Desarrollo Moral Integral» en el que se consideran esos niveles de una moral «superior» y esos ámbitos de una moral «personal», aparte de reivindicar que el imperativo moral (como quería ya Kant) tiene un carácter absoluto, no relativo.

Dicho esto se entenderá fácilmente el papel que esta concepción ética juega en realidad, y puede jugar efectivamente, en toda esa polémica. Precisamente tenemos interés en divulgar los principios pedagógicos de Pestalozzi, porque se inscriben en la línea de un personalismo y de un humanismo pedagógicos que, levantando mucho más el vuelo, superan esa visión rastrera del actual

pensamiento postmodernista.

Está claro que la moral propuesta por Rawls, Piaget, Kohlberg y demás se inscribe en el nivel que Pestalozzi llama del «hombre social». Es decir, que para Pestalozzi eso no es ni siquiera moral, sino mero constitutivo del entramado de la vida social. A esa «ética mínima» Pestalozzi ni siquiera la llama o considera ética. Para él la moral es una exigencia absoluta de la naturaleza humana; él cree en la «moral natural» (otro concepto arrinconado por la sociologista Ética contemporánea), y es tan alto el valor de ésta que, cuando el hombre la asume, este mismo sube de nivel humano y alcanza su estadio superior, que es racional (y «divino», dice él): «en lo sagrado de la naturaleza humana la moralidad y el sentido de lo divino son un simple pero general resultado de vivir interiormente la verdad y el amor» (PSW 17B; 172). La verdad y el amor, dos valores supremos que nada tienen de instrumentales ni nada de convivenciales. La moralidad, afirma Pestalozzi, no es obra de la sociedad, sino obra de sí mismo; dice que el hombre, como obra de la sociedad, no tiene esa voluntad moral, sino que la introduce en ella por sí mismo cuando así lo decide por su voluntad.

Pestalozzi, pues, es un paladín del valor absoluto de la moral, afirmando además que es ese carácter de lo moral lo que confiere al hombre su valor también absoluto. Nuevamente asoma aquí Kant y el primado de la razón práctica sobre la razón teorética. Para Pestalozzi el hombre se especifica como ser superior no tanto por su racionalidad cuanto por su capacidad moral; con su vida moral el hombre genera su personalidad. Estamos en la esfera de lo ideal, y las negociaciones calculadoras del pacto social (es decir, la moral democrática) han quedado muy lejos. La gran moral es otra cosa. Y recordemos que, como dice D. Tröhler (1988: 62), para Pestalozzi el estado de naturaleza y el estado social del hombre constituyen sólo la naturaleza inferior de éste; su naturaleza superior la forma sólo el estado moral, que se halla lejos de lo social, pues «la moralidad es enteramente individual, no se da entre dos. Ninguna persona puede sentir por mí que yo soy, ni ningún hombre puede sentir por mí que yo soy moral» (Pestalozzi).

Algunas ideas de Filosofía Social

Lo que llevamos dicho es lo más esencial del libro. Pero en el mismo se exponen todavía muchas otras ideas; vamos a subrayar algunas, empezando por las referentes a una concepción política y social.

Pestalozzi tiene muy presente que, en el origen de la sociedad, cuenta mucho una serie de convenciones que los miembros de esa sociedad que se constituye pactan entre sí para organizar la vida social. Pero no cree que en ésta todo se origine del pacto social. Hay cosas que derivan necesariamente de la simple naturaleza humana. Una de ellas es el derecho de propiedad, que es un derecho natural y, por consiguiente, inviolable. Igual que los autores occidentales tradicionales, para Pestalozzi el derecho de propiedad deriva de la tendencia que tiene el individuo a cuidar de sí mismo (Selbstsorge) y satisfacer las necesidades básicas de su existencia. Lo malo es que el hombre suele abusar de su derecho de propiedad: dejándose llevar de su egoísmo natural, no utiliza su derecho de propiedad para la simple finalidad natural que tiene, sino para dar pábulo a ese egoísmo, y entonces, en la vida social, «la propiedad se ha convertido en una caja de Pandora de la cual han salido todos los males de la Tierra». Por eso, como reacción radicalista, algunos (el socialismo, el marxismo) negarán el derecho natural de propiedad; nuestro autor, en cambio, lo mantiene sabiamente como una «obra de la naturaleza», diciendo que «la propiedad y el estado de posesión son los pilares básicos del estado social y de aquellas fuerzas que desarrollan y forman a los seres humanos».

Piensa Pestalozzi que «el derecho social es una simple modificación del derecho animal. En el fondo está, con todas sus manifestaciones (poder, dominio), el instinto humano de autoconservación, que es egocéntrico. El inicio de todo es el estado natural. Luego vienen las construcciones artificiales de la organización social, en que los individuos reprimen su egoísmo original; pero, en tanto que meras exigencias sociales —dice Pestalozzi— «considero que la moralidad, la confianza, la gratitud y demás, en tanto que aparecen como obra de la masa o de los representantes de la masa, no son otra cosa que una mentira piadosa». Es con el ingreso del hombre en la actitud «moral» que esas actitudes adquirirán un valor humano superior.

El concepto de libertad es fundamental en la vida, el pensamiento y la obra de Pestalozzi. En muchos escritos se refiere a ella, y en el presente distingue entre «libertad natural», que es el sentimiento de autonomía como actitud básica del hombre en el mundo y en la existencia, y «libertad civil», que es la regulación de esa libertad natural en el estado social, en la vida cívica (es la libertad del

ciudadano, frente a la anterior, que es la libertad del hombre). Pestalozzi sitúa la libertad, la verdadera y buena libertad, en un término medio entre el dominio y la servitud; en esto sigue a Rousseau, que también la pone entre la tiranía y la esclavitud: el hombre no ha de ejercer la primera ni sufrir la segunda, y entonces goza de libertad. Pero mantenerse en un término medio es difícil, y por eso nuestro autor constata que lo más frecuente es que el hombre no goce de libertad verdadera, sino que unos tienden a ejercer la tiranía y otros a caer en la servidumbre (y todos, si se descuidan, a perder su verdadera libertad). «La tiranía es una ofensa hecha a la autonomía de la persona», y la servidumbre es un estado en el cual la persona se ve constreñida a «llevar una vida arrastrada y fatigosa, cercenada en sus sentimientos primarios y hundida por una falta de derechos y de honra».

A la libertad natural Pestalozzi la llama también libertad animal. Pero aparte de ésta y de la libertad civil, reconoce todavía una tercera clase de libertad, la «libertad moral», correspondiente al tercer estado del hombre, que es el estado moral. La libertad moral es la resolución del hombre de no ser ni un tirano (por un lado) ni un esclavo (por otro), sino mantenerse en una simple autonomía personal.

Pero esto no es más que el ideal. La realidad es que el hombre suele romper ese equilibrio, cayendo ya en uno ya en otro extremo: el fuerte cae en el dominio, y el débil, en la esclavitud. Ya dice Pestalozzi que el hombre, por naturaleza, «siempre prefiere dominar que servir», incurriendo en la tiranía, la cual «es una ofensa hecha a la autonomía de la persona sin y contra el fin social». Y, como «bajo la tiranía bárbara la persona sangra», al fin se subleva y cae en la revuelta, la cual «es una liberación de mi instinto deteriorado y endurecido cuando siento que alguna situación social resulta insoportable». La esclavitud se basa en una «castración animal» personal que es indigna del hombre; por eso se comprende que surja la revuelta, la revolución, como acción que lleva a los individuos a liberarse; entendemos —comenta Pestalozzi— que «el esclavo se halla siempre al borde de la revuelta», cosa que el Estado procurará a todo trance evitar, y un medio que utiliza —comenta también nuestro autor sagazmente— es engañar al pueblo con las alienaciones de la ideología o distraerlo con contentamientos sensitivos: panis et circenses.

Para Pestalozzi «cuanto destruye en el pueblo la justicia social es siempre la causa propia y originaria de la sublevación». En este sentido la revuelta del pueblo es justa; pero nunca es tenida por tal por sus gobernantes, que la reprimen

y castigan implacablemente, aun cuando son ellos quienes, con su tiranía, han puesto las causas de esa revuelta. Triste sino el de la sociedad, que es víctima de sus propias contradicciones.

Y el Estado, como institución social, ¿qué tiene que ver en esto? Pone sus instituciones, teóricamente, al servicio del bien común; pero, en la práctica, unos hombres codiciosos que las regentan se sirven de ellas para sus fines personales egoístas, con lo cual dichas instituciones muy a menudo son instrumento de opresión de los ciudadanos. «El hombre de Estado no conoce la moralidad», pero si él es un hombre moral puede evitar «aquella insensibilidad social en la cual el Estado como tal está fundado».

Pero en su vida social el hombre cuenta también con una capacidad de benevolencia y de amor que pueden contrarrestar más o menos los vicios y fallos de esa vida social, mejorándola. De todos modos, comenta Pestalozzi, el amor humano es cosa más bien de la interioridad personal de cada cual, porque en la vida cívica lo que se pide es aptitud y contribución externa para la misma.

La religión

Se hace difícil sintetizar el pensamiento de Pestalozzi sobre la religión, por dos motivos. Primero, porque Pestalozzi nunca nos lo ha expuesto de un modo ordenado y completo; lo que ha hecho es ir dando pinceladas sobre el mismo, a lo largo de la vida, siguiendo la evolución de su propio pensamiento y hasta de sus crisis personales en este asunto; en ocasiones nos ha dado también enfoques distintos de su modo de ver lo religioso. Y, en segundo lugar, porque nuestro autor es reacio a conceptualizar la religión; en su opinión la religiosidad es cosa del sentimiento, es vivencia personal, y eso es algo que hay que vivirlo y cultivarlo, más que hablar de ello.

Nos limitaremos aquí a presentar y comentar el punto de vista de Pestalozzi sobre la religión tal como lo expone en el presente libro. Comienza por considerar el fenómeno cultural y social de la religión como manifestación humana primitiva y cargada con el lastre de todas las obras humanas, a menudo viciosas y defectuosas. Como obra de la naturaleza la religión es superstición; como obra de la sociedad es —todavía peor— instrumento del poder para

justificar las injusticias y opresiones de éste: «rara vez es servidora del derecho social», «teniendo en su mano la coacción del poder y de la fuerza del fariseísmo».

Pero, lejos de ver la religión aprisionada en este funcionalismo social y cultural (como hace el sociologismo religioso), Pestalozzi aprecia en ella una alta manifestación del espíritu y «la porción más osada de nuestra naturaleza», un elemento divino que hay en ésta capaz de hacer que se trascienda a sí misma, comenzando por un presentimiento (Ahnung) de algo que está más allá de ella y aventurándose (dando un salto mortale) a llegar hasta ello.

Pero ya muy pronto Pestalozzi subraya el papel moralizador que la religión ha de tener en la persona, y que sería lo más propio de ella. El hombre —dice— nota la fuerza de su instinto animal y desea superarla; y entonces «quiere temer a un Dios a fin de poder obrar con rectitud; quiere temer a un Dios a fin de que aquel sentido animal de su naturaleza, que él desprecia en sí mismo, no siga degradando por más tiempo lo más íntimo de sí». Opina nuestro autor que «si el hombre no tuviera un presentimiento sensible de una esperanza más allá de la tumba, la verdad y el derecho quedarían eliminados de la Tierra», pues «sin la ayuda sensible del temor de Dios, la verdad y el derecho no son para los seres humanos más que engaño y apariencia».

Pestalozzi distingue en la religión dos elementos: uno externo y otro interno. El elemento externo, «íntimamente entretejido con mi naturaleza animal», son esos elementos sociales, políticos y culturales que hemos visto vinculados a la religión (formando la que Kant llama la religión «estatutaria», a la cual califica de superstición). Pero el elemento interno de la religión es algo distinto: es «el juicio interior hecho por mí mismo sobre la verdad y el ser de mí mismo. No es otra cosa que la chispa divina de mi naturaleza y de mi capacidad de juzgarme, condenarme y absolverme a mí mismo». La fe es «una inclinación pura a la perfección interior», y también la devoción y la oración son medios para elevar mi conducta por encima de mis inclinaciones animales.

La religión externa es la religión como obra de la naturaleza y de la sociedad. La religión interna lo es como obra de mí mismo. Y «como obra de mí mismo la religión es verdad». Como obra de la naturaleza la religión es superstición, y como obra de la sociedad «sirve para aconsejar, para prestar ayuda y para descubrir artes». Pero fácilmente da lugar a errores, abusos políticos e injusticias, «encubriendo con la gloria de la santidad su cara de egoísmo». Todo

eso no es la religión verdadera, pero Pestalozzi no le niega todo valor: lo tiene en tanto que sirve de medio para acercar a los hombres a la religión interior, que es la verdadera. En este sentido él no condena la religión del Estado: «el hombre ha de cuidar la religión nacional en razón de la religión verdadera». Pero esta última no es estatal, sino estrictamente individual, consistente en un sentimiento interior de fe, en una actitud afectiva (Gemütsstimmung).

Todas esas ideas religiosas de Pestalozzi son las de un hombre de la Ilustración, y particularmente de Kant. «La religión ha de ser cosa de la moralidad», una ayuda necesaria al comportamiento moral del hombre. En este sentido la incredulidad es inadmisible, pues equivale a dejar al hombre impotente frente a las exigencias del deber. La religión externa (natural y social) encauza y estimula la conducta moral, pero sólo en la religión interna «yo me esfuerzo en conseguir, en la capacidad plena de mi ser moral, aquello más noble que yo puedo conocer». El cristianismo es la religión más perfecta, porque «el cristianismo todo él es moralidad». «Pero no tenemos todavía el verdadero cristianismo»: lo que en él hay de eclesiástico y ritual es todavía religión como obra de la sociedad, no es la verdadera religión interior, consistente en «una autonomía interior mediante la fe».

Apreciación general del libro

Pestalozzi dice al final de su vida que su existencia y su pensamiento han sido como un torrente de montaña que se precipita hacia el valle saltando bravío y socavando sus cauces. A lo cual se refiere M. Soëtard (1994: 7) cuando comenta que, por consiguiente, «leer a Pestalozzi es aceptar hacer rafting sobre las aguas turbulentas de una existencia, de un hombre y de un pensamiento y, en definitiva, de un estilo». Estas palabras las escribe en su «Introducción» a Mis investigaciones de Pestalozzi, y en ninguna obra de éste se aplica mejor tal comentario que a la presente. Pues, efectivamente, Pestalozzi escribe de un modo galopante, apasionado, incisivo, que puede desorientar al lector.

Literariamente su libro no es uniforme. Junto a análisis sociológicos e históricos con pretensiones de objetividad aparece el ensayo ideológico y filosófico, acompañado de un diálogo y hasta de una poesía. Y ¿el estilo? En el mismo J.

Helmchen (1998: 110) habla de «ese lenguaje lleno de matices, obra inconsistente, incierta en sus términos y en sus conceptos, irregular en la progresión de las ideas, inestable en la utilización de los términos y de los conceptos adquiridos, dejando al lector el cuidado de colmar las lagunas que demasiado a menudo aparecen como simas; y de lo mal que lo debió pasar Michel Soëtard al hacer la traducción francesa de esta obra que, ya por su forma, parece a menudo un cuaderno de notas de una persona preocupada por una cosa muy distinta a la redacción de sus pensamientos».

El estilo del libro se asemeja al bíblico: se abre con una parábola que se diría evangélica, y se cierra con una especie de epístola paulina y un testimonio personal de vocación de redentor de la humanidad, pasión incluida. Bastantes pasajes están redactados con acentos proféticos. Y, como escribe el mismo Helmchen, en este libro Pestalozzi «se apoyaba en la tradición filosófica alemana, y su estilo de escritor poseía una mezcla entre el visionario, el sensitivo- emotivo, el apodíctico kantiano que se suma sin embargo al aforístico hegeliano, el apelativo, el exhortativo y el literario artístico» (ibíd.).

Todo eso por lo que se refiere a la forma del libro. Y, en cuanto a su fondo, ya lo hemos ido exponiendo y comentando en las páginas anteriores: el discurso del libro, en cuanto redacción del mismo, es problemático, poco seguido y a menudo inconexo; pero, a cambio de estos fallos, su autor nos sorprende y nos regala unas cuantas veces con intuiciones geniales, y otras muchas con unos juicios sugerentes, originales, oportunos y enriquecedores. Pestalozzi es un autor difícil, de textos algo desabridos que hay que saber leer con paciencia y con esperanza; y el lector que así lo hace se ve recompensado a menudo con preciosos hallazgos que en vano buscaríamos en otra parte.

Nosotros, ya lo hemos dicho, lo que más apreciamos de este autor es la ponderación y el equilibrio de sus principios, que dan a su pensamiento, y sobre todo a su pedagogía, un carácter de «perenne». Su Antropología nos ofrece una visión realista del hombre como ser ambivalente que, como tal, sufre la tensión entre su polo sensitivo y su polo ideal; y su Ética, partiendo de este mismo esquema, tiene la valentía de afirmar la necesidad humana de tender hacia la realización de los valores ideales, en los cuales nuestro autor cree firmemente. Todo esto perfecta y creativamente explicado con los tres niveles que recorre la naturaleza humana en su desenvolvimiento progresivo.

Con esto, y sólo con esto, para nosotros esta obra de Pestalozzi constituye un

monumento del pensamiento humano. No tan brillante ni tan espléndido, si se quiere, como otros muchos: pero más acertado, más provechoso, más constructivo y más orientador que muchos de ellos.

Lo que a nuestro juicio más se puede discutir a Pestalozzi en el presente libro es su concepción de la religión, presentada como demasiado subordinada a la moralidad. Pues la religión puede tener y efectivamente tiene una función moral, pero a buen seguro ésta no es la única ni es la que caracteriza esencialmente el hecho religioso (cf. J. M.ª Quintana 1995: 188-96). Entendemos que nuestro autor en sus juicios sociales y políticos ha andado más acertado.

El texto de Mis investigaciones, que sigue, ha sido sacado del vol. 12 de la edición crítica de las Obras completas de Pestalozzi ya citada, PSW, pp. 1-166.

Bibliografía citada

AGAZZI, Aldo (1966): Historia de la Filosofía y de la Pedagogía. Marfil, Alcoy, t. III.

COHN, Jonas (1933): «Die Pädagogik der Aufklärung und des deutschen Idealismus». In NOHL, H./PALLAT, L.: Handbuch der Pädagogik. Vlg. Julius Beltz, Langensalza, Band I, pp. 272-8.

HELMCHEN, Jürgen (1998): «Le sens de la Méthode Pestalozzi». SOËTARD, M./ JAMET, Ch.: La Pédagogie de la modernité. À l'occasion du 250 e anniversaire de la naissance de J.H. Pestalozzi (1746-1827). Peter Lang, Bern, pp. 103-19.

NATORP, Paul (1898): Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft, Marburg.

NIGG, Walter (1927): «Das religiöse Moment bei Pestalozzi». En BUCHENAU, A. et al. (Hrsgs.): Pestalozzi-Studien, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, pp. 34-142.

PESTALOZZI, Juan Enrique (1976): Cómo Gertrudis enseña a sus hijos. —

Cartas sobre la educación de los niños—. Libros de educación elemental (Prólogos). Edit. Porrúa, México.

(PSW), Pestalozzi Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe. Verlag von Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1927-1976, 28 vols.

PIAGET, Jean (1977): El criterio moral en el niño. Fontanella, Barcelona.

QUINTANA CABANAS, José María (1989): Sociología de la Educación. Dykinson, Madrid.

— (1995): Pedagogía Moral. El Desarrollo Moral Integral. Dykinson, Madrid.

RAWLS, John (1985): Teoría de la justicia. Fondo de Cultura Económica, México.

SOËTARD, Michel (1994): «Introduction» a la obra de J. H. PESTALOZZI: Mes recherches sur la marche de la nature dans l'évolution du genre humain. Payot, Lausanne.

TRÖHLER, Daniel (1988): Philosophie und Pädagogik bei Pestalozzi. Vlg. Paul Haupt, Bern und Stuttgart.

— (1997): «Lire les Recherches de Pestalozzi». Bulletin N.º 22, Centre de Documentation et de Recherche Pestalozzi, Yverdon-les-Bains, pp. 25-8.

Mis investigaciones

sobre el curso de la naturaleza

en la evolución de la humanidad

(1797)

Dedicado a un noble varón a quien por reverencia no nombro, pero que ya puede sospechar que sólo en él estoy pensando

[PRÓLOGO]

[PRÓLOGO]

¡Señor mío!

Había en un país dos hombres que buscaban la verdad para el pueblo. Uno de ellos, de noble nacimiento, pasaba las noches en vela y sacrificaba sus días para el país que él gobernaba buscando su bien. Logró su objetivo. Su país gozaba de la bendición de su sabiduría; su cabeza se veía coronada por la alabanza y la honra; sus nobles confiaban en él y su pueblo lo obedecía en silencio.

El otro era un hombre cansino [1] que no lograba sus objetivos; cada uno de sus intentos fracasaba; no prestaba ningún servicio a su país, y la desgracia, el sufrimiento y el error hacían doblar su cabeza, quitando toda fuerza a su verdad y todo influjo a su existencia. Los nobles del país no lo conocen y el pueblo se burla de él.

¿Cuál de los dos crees tú, oh señor mío, que ha encontrado realmente la verdad para el pueblo? El mundo responderá al instante: El cansino es un soñador, y la verdad está del lado del noble. Pero este último no pensaba así y, habiendo oído hablar de la constante averiguación que el cansino hacía de la verdad para el pueblo, fue a su choza y le preguntó: «¿Qué es lo que has visto?» Entonces él narró al noble el decurso de su vida, y éste le explicó el estado de muchas circunstancias que el otro no conocía. El cansino atribuyó justicia al noble, y éste prestó atención a las experiencias de aquél.

En la frente de ambos había una seriedad serena, y cuando se separaron salieron de sus labios estas palabras:

«Los dos hemos opinado bien» —dijo uno.

«Y ambos nos hemos equivocado» —respondió el otro.

Las contradicciones que parecen darse en la naturaleza humana, tal vez en pocos mortales actúan con tanta fuerza como en una persona cuya situación y circunstancias tienen lugar de un modo tan especial que, aun llevando una

actividad notablemente insatisfactoria y reprimida —si bien abrigando ciertas pretensiones—, ha mantenido vivos hasta llegar a la ancianidad los sentimientos de una vida natural exenta de coacción y de presión ajena.

Y ahora por último, cansado, me siento, y me alegro afectado y maravillado en lo más íntimo de mí del sentimiento filial con que me hago esta pregunta: ¿Qué soy yo, y qué es el género humano? ¿Qué he hecho yo y qué hace la humanidad?

Quiero saber qué es lo que el curso de mi vida, tal como ha sido, ha hecho de mí; quiero saber qué es lo que el decurso de la vida, según es, hace de la humanidad.

Quiero saber de qué clase de fundamentos procede todo mi modo de hacer, y de qué criterios provienen mis opiniones básicas y han de provenir en las circunstancias en las cuales vivo. Quiero saber de qué tipo de fundamentos deriva el modo de hacer del género humano y de qué puntos de vista vienen sus opiniones más esenciales y han de venir necesariamente en las circunstancias en las cuales vive.

La marcha de mi investigación, por su propia índole, no puede tomar otra dirección que aquella que ha marcado el desarrollo de mi propia naturaleza individual; en ningún tramo de la misma, pues, puedo partir de algún principio filosófico determinado, y ni siquiera he de tomar datos del nivel de ilustración que nuestro siglo posee sobre este asunto. En esta cuestión no puedo ni debo saber propiamente nada más ni buscar otra cosa que la verdad que mora en mí mismo, es decir, los simples resultados a los cuales me han llevado las experiencias de mi vida. Mas precisamente por eso estas investigaciones proporcionarán a gran parte de la humanidad una explicación, sobre los principales asuntos que le conciernen, adaptada a su modo de considerar las cosas de este mundo.

Desde el trono a la cabaña de adobes, el mundo de las personas ocupadas no toma conocimientos, como yo tampoco, ni de la filosofía antigua ni de la actual; y así las equivocaciones y necedades de los hombres generan en todas partes aquellas experiencias, aquellos sentimientos y aquellos sufrimientos que han dado a mi manera individual de ver las cosas la dirección que ha tomado.

Estoy persuadido de que la mayoría de las personas que viven en el mundo tiene en su pecho los fundamentos de mi verdad y de mis errores, activados con mis sentimientos, y globalmente el mundo se aviene bastante a los criterios de los

cuales proceden mis opiniones más esenciales. Estoy convencido de que mi verdad es verdad del pueblo, y mi error es error del pueblo. Ciertamente el pueblo no expresa los principios a los cuales yo me atengo en eso, pero tampoco yo los expresaba, siendo así que desde ya hacía tiempo habían madurado en mí convirtiéndose en sentimientos seguros. Durante años tenía en mí, lleno de vacilaciones, la pregunta: «¿Qué soy yo?», hasta que por fin, tras una búsqueda muy prolongada, los principios siguientes parecieron desenvolverme el hilo en el cual pude rastrear con seguridad el camino de la naturaleza en el desenvolvimiento de la humanidad, y seguirlo desde su comienzo hasta su final.

Notas al pie

[1] «Cansino» es una expresión provinciana que designa a una persona que en algún intento que ha hecho en su vida no ha tenido éxito y se ha cansado.

[Primera parte]

[LAS CONTRADICCIONES DEL HOMBRE EN SOCIEDAD]

LAS BASES DE MIS INVESTIGACIONES

Es por el desvalimiento de su estado animal que el hombre llega a tener ideas.

Sus ideas lo llevan a la adquisición [Erwerb].

La adquisición lo lleva al estado de posesión.

El estado de posesión lo lleva al estado social.

El estado social lo lleva al estado de propiedad, al poder y a los honores.

Los honores y el poder lo llevan a avasallar y dominar a los demás.

El avasallamiento y el dominio lo llevan a la nobleza, a los cargos y a la corona.

Todas estas relaciones adquieren un estado jurídico legal.

El estado jurídico reclama la libertad cívica.

La falta de este derecho acarrea la tiranía y la esclavitud, es decir, un estado en el cual los hombres viven socialmente unidos pero sin unas leyes que los vinculen entre sí. Prosiguiendo el decurso de la naturaleza, encuentro en mí mismo una benevolencia que, cuando existe, la adquisición, los honores, la propiedad y el poder me dignifican en lo más íntimo de mí y, cuando falta, todos estos elementos de mi existencia social en la Tierra me degradan en lo más íntimo de mí.

Averiguo la naturaleza de esta benevolencia, y encuentro que ella en su esencia es sensitiva y animal; pero veo que en mí mismo hay también una capacidad de ennoblecerla en lo más íntimo de mí, y a esta benevolencia así dignificada la llamo amor. Pero también el amor, por mi anhelo de bienestar personal, peligra de perderse en mí, y cuando esto ocurre me encuentro desierto y abandonado en mí mismo; luego busco por la fuerza de mi facultad de vislumbre elevarme, por encima de los límites de toda averiguación y saber aquí posibles, a la fuente de mi existencia y buscar en ella ayuda y socorro contra los males y debilidades de

mi naturaleza.

Y ahora me pregunto: toda esta serie de ideas, ¿es correcta? ¿Es éste el camino que sigue la naturaleza en el desenvolvimiento del género humano? Voy a analizar cada uno de los conceptos básicos contenidos en las anteriores proposiciones.

Los conocimientos o el saber de los hombres

El hombre se refresca en el manantial de su saber con agua limpia, y cuando se atreve a ir más lejos, cuando surca las grandes olas de los mares eternos nadando sobre sus insondables abismos, su corazón se engrandece en su hinchado pecho. Luego hay uno que traga espuma venenosa del oleaje de la costa rocosa; otro se aventura en escollos que no conoce; otro, en una corriente que arrastra monatañas a su garganta. Todos tratan de evitar la muerte; pero la tumba de la humanidad está en las extensas llanuras donde unas aguas estancadas se convierten en ciénagas permanentes, de modo que en su amplio espacio no hay ningún lugar donde beber, donde nadar ni donde bañarse, pero a cada paso que das te hundes en su barro sin fondo.

El conocimiento surge de la desvalidez de nuestra naturaleza animal; ella lleva a los hombres a unir sus fuerzas, y la finalidad primera de tal unión es poder hacernos aquel disfrute de la vida exigido por nuestra naturaleza más fácil, seguro y satisfactorio de lo que nos sería posible sin unir nuestras fuerzas con las de los demás.

Por su naturaleza la finalidad originaria del conocimiento humano es la misma que la de la unión de los hombres. Pero no es menos cierto que la humanidad unida en sociedad se aleja con su conocimiento cada vez más de esa finalidad, y que nuestros conocimientos se basan cada vez más en una propensión delirante a llenar nuestra mente de unos objetos alienos que ya no nos satisfacen en modo alguno. Es por esto que hay una multitud de hombres que, aun poseyendo los más amplios conocimientos, sin embargo en sus asuntos más esenciales actúan como si no supieran nada y, engañados por la degeneración de sus conocimientos, llegan a convertirse en unos soñadores, mendigos y rufianes.

Dios dijo al hombre en el Edén: «No cojas con tosquedad animal los frutos del árbol del conocimiento; si lo haces, tu conocimiento será para ti una invencible causa de muerte; pero si te mantienes fiel a tu deber de contentarte con mirar tranquilamente esos frutos, vivirás feliz sobre la Tierra y yo mismo moraré contigo en tus campiñas». Pero el sentido animal del hombre giró en torno, como una serpiente, del árbol del conocimiento y dijo a su ávido linaje: «¿Por qué debes mirar lo que es verdadero y lo que es bueno y no apropiarte de ello con todo el poder que está en tu mano?» Y entonces su avidez animal, con debilidad femenina, cogió de las ramas del árbol el fruto prohibido. En este momento perdió su inocencia; sintió la vergüenza y buscó hojas de higuera contra la verdad de su naturaleza, y un derecho contra su seductor. Así fue al principio y así es siempre.

La adquisición

La adquisición se origina, igual que el conocimiento, a partir del desvalimiento del género humano al corromperse su estado de naturaleza. Tal desvalimiento nos lleva, a través de la unión de nuestras fuerzas, a establecer innumerables instituciones, convenios, comisiones y leyes, con las cuales tratamos de lograr en el estado social la finalidad de poder hacernos mutuamente los goces de nuestra vida más fáciles, seguros y satisfactorios.

Así pues, la adquisición procede también del cuidado que tengo de mí mismo y, por su naturaleza y su objetivo, ha de llevarme de un modo simple y directo a la satisfacción de mí mismo en mis relaciones más próximas.

El derecho de adquisición, con esto, se basa en la finalidad de la unión social. Pero en el estado social el hombre extiende el derecho de adquisición mucho más allá de esa unión, por lo cual muy pronto lo desvía haciendo que no persiga la finalidad antedicha, sino que más bien por la torpeza de sus conatos aniquila en sí mismo la placidez bienhechora de la vida natural, y pierde por entero aquella actitud interior benevolente que representa la característica esencial de su satisfacción interna y de su capacidad de poder satisfacer por sí mismo, amigable y dichosamente, a las demás personas en alguna cosa.

La propiedad y el estado de posesión

Igualmente la finalidad y el derecho de propiedad y de posesión han de derivarse del cuidado que tengo de mí mismo y han de llevarme a la satisfacción de mí mismo en mis relaciones más próximas. Pero el hombre social no goza de este derecho ni conoce esta finalidad; por el contrario, en su mano la propiedad se ha convertido en una caja de Pandora de la cual han salido todos los males de la Tierra. Por el modo como ella alimenta el egoísmo de nuestra naturaleza animal, se ha convertido en el gran obstáculo a la finalidad social, y ha llevado pronto al hombre o a que haya de soportarla en sus heridas espaldas como un asno cargado, o a que, como un niño que juega, la haga añicos como a una cosa ilusoria.

No es posible pensar que el derecho de posesión tuviera originariamente legalidad, es decir, que hubiera la posibilidad de distinguir entre un derecho de posesión originariamente legal y otro originariamente ilegal.

El derecho de posesión es sagrado porque nosotros estamos socialmente unidos, y nosotros estamos socialmente unidos porque el derecho de posesión es sagrado. El origen que él pueda haber tenido nos importa poco: hemos de respetarlo porque existe, y en gran parte tal como está, o de lo contrario todos nuestros vínculos se disuelven. Pero el uso que se hace de él y el que podría hacerse, esto sí que nos importa muchísimo. La propiedad social, cuanto mayor es, más pesan sobre ella los derechos de muchas otras personas que de un modo más próximo o más lejano participan de ella y, en consecuencia, sólo puede ir bien para la finalidad de la unión social en tanto que asegura, en quienes participan y se benefician de ella, sus derechos de poder obtener con ella un respeto satisfactorio a sus derechos naturales. Por lo mismo la limitación del uso de la propiedad debe ser mayor en proporción con el grado de extensión de ésta, y será menor en la medida en que la misma disminuya. La naturaleza en general nos lleva a todo esto. El hombre de fortuna limitada, si despliega la misma actividad y posee los mismos conocimientos que el que es muy rico, sacará de estos un provecho que nunca podrá alcanzar el otro.

Por otra parte ese principio no se basa en modo alguno en presupuestos arbitrarios, sino en la naturaleza de la legalidad social del estamento que ejerce la posesión. Si tal principio no ha de verse como un disfrute permanente de todas

las consecuencias de la fuerza animal del hombre, al uso que se haga del mismo deben necesariamente ponerse unas notables limitaciones por las cuales, en el estado social, al usuario de la propiedad perteneciente al estamento posesivo más elevado le sea posible, por el uso de ella, obtener aquella satisfacción por razón de la cual soporta pacíficamente sobre su cuello el yugo de la organización civil. Y aquí se suscita naturalmente la pregunta: ¿Cuál es en un Estado la relación que hay entre un propietario y uno que no lo es? ¿Cuál es la relación entre el estamento que posee bienes y las personas que nada tienen en el mundo? A esas personas que conviven con nosotros, que han nacido con los mismos derechos naturales y que a nosotros, los poseedores de la Tierra, nos miran a la cara con las mismas aspiraciones que nosotros; a esos ciudadanos del Estado que soportan siete veces las cargas de la unión social, ¿no les corresponde acaso gozar entre nosotros de una posición que satisfaga su naturaleza? No temáis, oh poseedores de la Tierra: de lo que en esto realmente se trata es más de principios que de limosnas, más de un sentimiento del derecho que de hospitales, y más de autonomía que de favores.

Pero cuando yo pregunto al mundo si conoce este principio, y si la persona que nada tiene en él halla en las actuales instituciones de los Estados una atención real a sus aspiraciones naturales, y halla también una educación y unos medios seguros para poder atender a las mismas; cuando le pregunto estas cosas y otras parecidas, no puedo por menos de decir que nuestro ilustrado siglo no conoce ese principio, y que cuanto más ilustrados nuestros tiempos se vuelven, menos los Estados se hacen estas preguntas. Nuestra legislación se ha encumbrado tanto que le resulta imposible pensar en las personas; cuida del Estado y hace resplandecer todas las coronas, mientras que aquel que en este mundo nada posee queda olvidado por ella, y en cambio lo somete a lo militar o deja que él mismo se someta a ello. Y de vez en cuando se organiza alguna lotería para que cualquiera pueda probar su suerte con unos pocos cruzados.

Es cosa cierta que la clase poseedora alta del mundo no soporta la carga de una relación realista con la clase baja, y que se permite a los ricos acumular diariamente fondos de un modo tal que llena el mundo de personas desgraciadas y profundamente deterioradas. También es cierto que, cuando las consecuencias de esa degeneración del pueblo se hacen visibles, entonces se echa la culpa a aquellos que han sido corrompidos y no a quienes los han corrompido, y los ricos tratan siempre de hacer las cosas en provecho suyo de mil maneras que llevan necesariamente a que el pueblo se vuelva malo. Podemos verlos cómo, en su vivencia de aquello a lo cual pueden atreverse, profieren un beati possidentes

[1] para su justificación y a los demás los despachan por la puerta con un habeant sibi [2].

El estado social

Mientras el poder no diga claramente que pretende que el estado social sea considerado como un estado que se funda sólo en la astucia, en el poderío y en el bienestar de ese poder, en general el hombre admite que el poder quiere que ese estado sea considerado como social según la ley y que el mismo actúa en toda la Tierra de un modo como no actuaría ni podría actuar sin este presupuesto.

Ese estado social, con la benevolencia pasiva de su naturaleza sensitiva, echa en todas partes y de buen grado en perpetuo olvido aquella injusticia de la cual pueden haber salido el estado de posesión y el poder permanente, y se contenta con la fluctuante esperanza de que la convivencia de los ciudadanos del Estado goza de seguridad frente a la violencia y la injusticia. Tanto la propiedad como el estado social se convierten, con su pretensión de legalidad, en algo que no eran antes ni en su origen, a saber, un estado de posesión basado en un contrato tácito pero auténtico y cuya primera condición es la de olvidar el origen de toda injusticia pero haciendo que ésta resulte imposible en el futuro. Así pues, si bien es cierto que los Estados no se han formado en virtud de un contrato social, también lo es con todo que los hombres no viven en la sociedad civil sin el espíritu de un tal contrato, y que el derecho y la justicia en los cuales todos los Estados se jactan de fundar sus instituciones no son otra cosa que un reconocimiento sonoro de la existencia general de semejante contrato, que de su esencia, de su derecho y de su equidad hace un deber para quienes han de hacerlo cumplir.

De todos modos las experiencias de todos los tiempos dicen que el hombre que sabe lo que hace todos los acuerdos que establece con sus subordinados los concibe y los redacta, y hasta a veces los recorta y los modifica, pensando ante todo en su propio provecho, y lo poco que después de todo esto todavía podría ser útil para los subordinados dice que son unos vejámenes gravosos para la autoridad que, constituyendo meros favores, no han de ser interpretados según la letra, sino según el parecer de la autoridad.

En todas partes el hombre que se halla en posesión del poder se sirve de todos los medios posibles para convertirse en dueño sin un reconocimiento real del derecho cívico. Las causas de este hecho se hallan tan profundamente arraigadas en nuestra naturaleza animal que ya no nos asombramos nada del mismo.

Toda injusticia social es siempre, en esencia, una consecuencia del libre juego que nuestra naturaleza animal tiene, en el estado social, contra la finalidad de la unión social. Con eso todas las normas del orden social no son otra cosa que unas disposiciones sociales para poner límites a ese espacio de juego de mi naturaleza animal, en favor del fin social; y el propio contrato social no es otra cosa que la voluntad segura de todos los hombres socialmente unidos que impone esta limitación en provecho del fin social. El espíritu de este contrato debe asegurarme que no podré sustraerme a aquello que en virtud de mi naturaleza he de querer siempre en el estado social, y que no he de sufrir por aquello que en el mismo no puedo querer.

El poder

El poder como poder no puede corresponder a la confianza que la mansa debilidad de las personas en todas partes pone en él. Cuando yo, al poseerlo, siento en mis huesos una fuerza de león, ¿cómo ha de influirme el derecho de los animales pequeños o la ilusión infantil de que ellos me han convertido en un león? Si los aniquilo a montones yo soy un león, con comillos y zarpas. Así pienso yo cuando poseo el poder, no porque yo sea un demente, o un ser estrafalario, o un hombre muy injusto; yo pienso así porque me gusta pasear mi cabeza al aire, y bajo el suave resplandor del sol olvidarme tanto del pasado como del futuro.

Pero ¿ha de someterse el hombre al poder en este sentido? ¿Ha de estar conforme con el hecho de tener unas aspiraciones que son mera consecuencia de sus apetencias animales?

Esto es lo que él hace. En tanto que la Tierra está sin derecho, ha perdido incluso el concepto y la idea de su derecho.

En esta situación el hombre se halla ante la imagen de su propio derecho como

un eunuco ante la imagen de la diosa a la cual sirve: tras haberla visto, piensa en sí mismo, menea la cabeza y se aparta de ella yendo hacia su puchero de arroz. Pero ¿constituye un deber del hombre semejante sumisión al sentimiento animal del poder? Cuando preguntaron a Jesucristo esta cuestión tomó un denario y dijo: «¿De quién es esta imagen y esta inscripción?» Con estas palabras, ¿dijo acaso otra cosa sino que el hombre, en virtud de su naturaleza, ha de someterse necesariamente a aquel que tiene poder sobre él? ¿Dijo otra cosa sino que esta situación constituye para las personas un deber necesario, igual que lo es aquello que Dios y su buen corazón pueden seguir sacando de esta necesidad?

A buen seguro un deber social, esto es, una consecuencia del derecho social no puede constituir semejante sometimiento. En la sociedad civil el hombre no renuncia superficialmente a su derecho natural. El poder hace lo mismo. Cuando éste quebranta su palabra y por su parte establece el derecho sanguinario del salvajismo natural, con esto innegablemente pasa al estado de naturaleza y da pruebas de una fuerza animal suya que se halla fuera de todos los límites del derecho. ¿Qué hará entonces el pueblo? ¿Cuál es su voluntad general no arbitraria en esta situación? En lo más íntimo de su sentimiento su contrato con el poder está roto: y ¿de dónde le vendrá ahora el vinculante sentimiento de su deber? ¿Con qué medio ha de ser introducido éste en su alma? El poder no tendría un simple dominio, sino también un derecho contra un querer natural del pueblo general y no arbitrario. El pueblo o bien se remueve por un sentimiento de general injusticia, como el eunuco menea la cabeza, o se despiertan en él unos vivos sentimientos de autoconservación.

Y hay todavía una tercera posibilidad: no un pueblo, sino un hombre más excelso que los demás escapa a la injusticia de semejante subversión social y, dignificando a la vista de todos unos deberes superiores a los sociales y en testimonio de los mismos, tiene una muerte como a pocos mortales les es concedido. Pero la masa social en todo el mundo está lejos de alcanzar esta altura, y el derecho social no se entera de ella. Los hombres que han de sufrir la más extrema injusticia se dividen sólo en estos dos grupos: los que cogen sus patatas y los que cogen su porra.

Esta opinión no es la mía; es la opinión de nuestra naturaleza, cuyo curso excelso y perpetuo lo favorecen o lo dificultan bien poco las opiniones de cada época.

Por más que las leyes sean como una pared rebozada de material claroscuro, y

por más que el sentido animal del poder se esconda bajo una apariencia humana, el hombre con su voluntad realmente libre nunca se somete a un orden de cosas que da a alguien el poder de arrancarle la piel que tiene encima de las orejas cuando el sentido animal de aquel se sale de sus casillas. En el Estado la relación que tienen unos hombres con otros es una relación meramente animal. El hombre como especie humana, como pueblo, en modo alguno se somete al Estado como un ser moral; como tampoco entra en la sociedad civil para así poder servir a Dios y amar al prójimo. Entra en la sociedad civil para tener una vida feliz y gozar de todo aquello que como animal sensitivo ha de disfrutar para vivir contento y satisfecho en este mundo.

Así pues, el derecho social no es en modo alguno un derecho moral, sino una mera modificación del derecho animal.

De todos modos para el poder todo está en que yo sea una persona moral y él no se vea nunca en el caso de que mi sentido animal tenga roces con el suyo. Por eso en todas partes procura que a los ojos de la humanidad la relación entre él y el pueblo aparezca como una relación moral. Pero esta propensión del poder a hacerse pasar por una relación moral no cambia la verdadera situación de su relación con el pueblo; y cuando las personas que detentan el poder, movidas por una inmoralidad interior, alimentan esa propensión sólo en provecho propio y la utilizan únicamente como tapadera de su carencia de legalidad cívica y de su injusticia social, con esto no hacen otra cosa que lo que harían también el lobo y la zorra, si pudieran, para inspirar a la oveja y a la gallina una confianza absoluta. Pero hacen bien la gallina cuando por la noche duerme en los árboles y la oveja cuando, a pesar de todo lo que dice el lobo, se mantiene cerca de los pastores.

Y así es también verdad que cuando el poder, o voluntariamente por hidalguía personal, o forzado por la sabiduría de las leyes, se mantiene firmemente dentro de los límites de la legalidad, entonces la opinión que pueda tener, aunque se funde en el error, a menudo resulta totalmente inofensiva para el Estado e incluso, en determinadas circunstancias, puede serle hasta ventajosa. Pero cuando ese poder, por las causas que fueren, cae en el fallo de confundir uno con otro los conceptos de necedad del pueblo y de moralidad del pueblo, y de considerar ambos como una almohada para su comodismo animal y como medios de asegurarse la posibilidad de incurrir en todos los desmanes sociales; y esto en tan alto grado que el disfrute de ese poder no sea obstaculizado ni por la fuerza de las leyes ni por la del pueblo, sino que, con una negligencia digna de

Sardanápalo, pueda impunemente afirmar que un modo injusto de proceder es un modo justo; en este caso —decimos— la propensión del poder a hacer considerar su relación con el pueblo como una relación moral ciertamente no es inofensiva, y menos aun es provechosa.

De todos modos el poder siempre y, por tanto, también en el presente caso te preguntará con cara de inocencia: ¿Cómo podrá subsistir un Estado cuyas leyes no se fundan en la moralidad? Ciertamente no debería él hacerte esta pregunta, y así disimular el confusionismo propio de su sentido animal. Pero le ocurre en este caso lo que le ocurre en general al hombre cuando se halla sujeto a sus pasiones: ese poder cae en contradicción consigo mismo y, por un lado, cree que el Estado ha de fundarse realmente en la moralidad, mientras que por otro lleva a sus ciudadanos a centenares de situaciones, ambientes y placeres que destruyen en las personas los fundamentos de la moralidad, al propio tiempo que confieren al sentido animal del pueblo un empecinamiento, una zorrería y una osadía tales que aquella comedia de, en medio de todas estas circunstancias, ir ponderando la moralidad ya no puede servir más para el piadoso embuste que persigue. Y si al poder hemos de consentirle, como vemos, que considere y pondere la relación que el pueblo tiene con él como una relación moral, no por esto un legislador puede dejarse engañar por este error: no puede creer que el rey ni el pueblo sean morales, y ha de determinar los derechos y los deberes de todos los estamentos que hay en el Estado de un modo tal que aquel común sentido animal propio de nuestra naturaleza no encuentra, en la situación civil tanto de los primeros ciudadanos como de los últimos, un pábulo y un fomento que redunde en perjuicio de los demás.

Así pues, por más que el poder desee que yo sea una persona moral, en cuanto poder él no puede exigir esto de mí. El poder puede exigir de mí que yo sea una persona moral sólo en tanto que él mismo es moral, es decir, que no sea poder, que no actúe como poder. Puede exigirlo de mí sólo en cuanto él vive y palpita en la divinidad de su fuerza tratando no de ser servido, sino de servir y de dar su vida por la salvación de muchos. Esta es la piedra de la corona de los príncipes que hace que su derecho sea divino.

Cuando esta piedra brilla el pueblo cae de hinojos y no reclama ningún derecho, pero cuando ella falta o es falsa, es entonces que el pueblo tiene necesidad de un derecho.

El poder como poder está en toda la Tierra sin ley, y un poder sin ley es como el

batir de la ola en la tempestad, que sólo se deshace cuando engulle otra ola.

¿Quién quere reivindicar el derecho de esa ola, de ese engullir, de ese deshacerse?

Señor, ¡perdónalos, porque no saben lo que se hacen!

Los honores

Cuando el salvaje hace cortes en su piel como en una tabla de madera, cuando se pinta con unos colores que son más feos que él mismo y cuando se perfora la nariz y las orejas para que en él cuelgue algo que brilla, con esto hace menos mal en general y en sí mismo que el europeo cuando actúa con la misma finalidad.

El cofre de joyas de la mujer de Haití no es muy diferente del joyero de la mujer europea, y los adornos de hueso que llevan los habitantes del Sur vienen a ser lo mismo que los adornos usados en nuestro continente.

En todas partes la tendencia a distinguirse lleva al hombre animal a tener más consideración a la cola de su vestido y a un anillo que cuelga de su nariz que a sí mismo, y hombres hay que por aguardiente, trocitos de coral y cintas asesinan para todo aquel que con pedazos de coral, aguardiente y adornos puede tramar y pagar el asesinato y la opresión de otras personas.

El vasallaje

Lo que funda el vasallaje nunca es una voluntad de servir que sería natural a las personas; en nuestra naturaleza animal no hay ninguna huella de semejante voluntad.

Lo que funda el vasallaje es el procurar para sí.

El derecho social, pues, no puede poner los principios del vasallaje sobre ningún otro fundamento que aquel sobre el cual nuestra misma naturaleza los ha construido. Tampoco en modo alguno la forma externa en la cual el hombre sometido a vasallaje se ve precisado a hacer frente a sus instintos animales de autoconservación y de procurar para sí puede modificar lo esencial de su derecho social. Por su situación de vasallaje lo que no puede perder es la finalidad que tiene la unión social ni el ver satisfechas sus aspiraciones naturales, sino que por ella más bien ha de seguirlas. El hombre, en cuanto vasallo, ha de aspirar sobre todo a una sabia organización civil del trabajo, a una seguridad jurídica de los más pequeños derechos de la propiedad de los subordinados, a la protección de toda ocupación laboral posible al pobre y a que haya unas limitaciones jurídicas en el uso comunitario que los ricos hagan de sus haberes.

He aquí otra pregunta: el hombre sujeto a vasallaje, ¿goza de su derecho social en las instituciones cívicas que de hecho existen? O habrá que ver si, por el contrario, el vasallaje, en los anuarios de la humanidad, en general sólo aparece como un estado de desgracia forzosa en el cual la debilidad del género humano, excluida casi legalmente de toda seguridad del derecho y privada de necesidades esenciales de la vida, se ve expuesta a unas situaciones que no permiten a las personas otra cosa que, si no vivir extenuadas y en la miseria, sí llevar una vida arrastrada y fatigosa cercenada en sus sentimientos primarios y hundida por una falta de derechos y de honra. Y en tal caso aquellos anuarios dicen también que la humanidad, en estas circunstancias, en general se vuelve envidiosa, traicionera, ladrona, infame, infiel y traidora, y que en su interior se subleva contra toda fuerza social mayor y contra toda persona que goce de una mejor situación social.

La autonomía animal que nuestra naturaleza reclama encuentra una realización satisfactoria sólo en la autonomía social.

Los sentimientos básicos de nuestra naturaleza animal son todos ellos contrarios a sujetarse al avasallamiento, pues la esencia de éste choca contra nuestra poderosa tendencia a ser autónomos e independientes, o al menos a serlo cada vez más, en lo que concierne a nuestra autoconservación, y contra aquella desconfianza tan fuertemente arraigada en mí frente a todo cuanto pueda arrancar o dificultar esa autonomía.

El sentimiento de una situación insegura y privada de derechos en el estado social mata los únicos fundamentos del espíritu humano que hacen posible el

ennoblecimiento de la nación. Las generaciones humanas con la degradación cívica en los Estados se hunden en toda maldad posible, mientras que con la autonomía social adquieren todas las virtudes cívicas. De ahí la diferencia que hay entre la hidalguía de la nobleza húngara y la zalamería de los ... y de los ...; de ahí la diferencia entre los montañeses de Suiza y los campesinos polacos, e igualmente la diferencia entre un estamento comercial que goza de seguridad legal y los muy degradados aunque acomodados mozos de fábrica, y la que hay entre un honorable estamento profesional burgués y un desconsiderado peón de fábrica.

La dominación

La dominación, esencialmente distinta del gobierno, es una simple consecuencia de la propiedad privada, de las necesidades privadas y de los derechos privados. El gobierno, por el contrario, es una determinada consecuencia de la propiedad general y de las necesidades y los derechos generales.

Tanto la dominación como el gobierno fundan respectivamente su derecho en la finalidad que tiene la unión social. La dominación debe fundar su derecho en esta finalidad más que el gobierno, en tanto que ésta en el Estado viene determinada por las necesidades y apetencias de los individuos. El gobierno, por el contrario, ha de fundar este derecho en esta finalidad, más que la dominación, en tanto que él viene determinado por esa abstracción que son las necesidades generales y la voluntad general.

Pero en la naturaleza así de los derechos de la dominación como de los derechos del gobierno hay tantos elementos que nos apartan de estos dos puntos de vista básicos, que es imposible esperar que los mismos de por sí hagan decidir a las personas que posean unos u otros rasgos sociales. Tanto en uno como en otro caso la posición puramente animal del hombre está en contra de ellos, de modo que no los capta.

Mi voluntad animal, si posee unas fuerzas sociales grandes, nunca puede ser la de verme limitado y frenado en el sentimiento de mis derechos por obra de unas necesidades e inclinaciones generales o privadas. Mi voluntad animal, si posee el poder, nunca puede ser el reconocer una finalidad de la unión social que va

contra mí mismo ni, reconociéndola, gobernar así de un modo legalmente social.

Esta voluntad subsiste en todo Estado sólo en tanto que la sabiduría y la fuerza de las leyes suavizan las exigencias de nuestra naturaleza animal en los participantes en la unión social, procurando legalizar la ilegal desigualdad originaria social y no social de todas las fuerzas sociales mediante una organización del uso de las mismas conforme a la finalidad de la unión social, y procurando, con un cuidado de los derechos humanos de aquellos que nada son en el mundo, llevar el espíritu del contrato social a unas personas en las cuales la naturaleza ha enlazado una propensión a todo lo socialmente incorrecto con semejante atractivo. Es muy cierto que la genuina voluntad social subsiste en los Estados sólo en tanto que las leyes tratan de poner, en la total confusión del indecible caos de la casualidad —igual que las quimeras, cocidas en la caldera de Macbeth, de nuestra riqueza y de nuestra pobreza—, de nuestros derechos y de nuestra falta de derechos, de nuestras reivindicaciones y de nuestras bajezas, aquel orden que hará posible, incluso a la debilidad del género humano, el conseguir mediante el estado social unos derechos realmente sociales, y de encontrar por los mismos una verdadera satisfacción dentro de los límites de la unión cívica.

En verdad no es todo esto lo que ocurre. Nuestras leyes dejan que la bruja utilice su caldera, y nosotros vivimos en la quimera que ella nos ha cocido igual que las ranas en el pantano, despreocupadas de aquellos a quienes se come la cigüeña. Aquella porción de la humanidad que va envejeciendo parece haber perdido de la memoria los principios del verdadero orden social.

La masa del pueblo no tiene idea de su derecho social ni tiene, por lo mismo, una voluntad social. Y ni un sucedáneo de la falta de derecho cívico ni el fundamento de un verdadero orden social son la tapadera de nuestra castración cívica. Y aquel tipo de dominio que establece el poder no en provecho de las personas, sino para su propio provecho, es todavía peor que aquella quimera que la bruja ha cocinado en su puchero.

De todos modos, por este motivo aquello que ocurre no es aquello que debería ocurrir.

El estameno dominante es legal no por su origen, sino únicamente por la ley. Pero la ley no puede buscar el fundamento de sus derechos ni en el placer que los grandes señores hallan en dominar ni en la villanía humilde de unos siervos

extremadamente débiles. Hay que buscarlo en la finalidad y en la esencia de la unión social. Pero la mayoría de los Estados se zarandean en formas barrocas de una falta de derecho ante la cual hacen exhibir una figura de derecho y de orden igual que delante de un asno hay quien anda con una piel de león encima de las orejas. De todos modos, si nosotros requiriéramos de la autoridad unos derechos y privilegios que, buscando nuestro mayor provecho, convierten en dependiente, indigno y privado de derechos el estado de aquellos que se ocupan en aumentar nuestra propiedad, actuaríamos en esto —aun cuando todo el mundo hiciera lo mismo— no según las leyes del derecho social, sino según la de nuestro egoísmo animal, y las consecuencias que un tal modo de proceder pueda tener luego no son nunca consecuencias de nuestra rectitud social, sino de lo contrario.

El derecho social

En los parágrafos anteriores veíamos el influjo decisivo de nuestra naturaleza egoísta en la ruina general de la finalidad social en el estado social.

Por tal motivo las necesidades primordiales del hombre social reclaman imperativamente una fuerza capaz de poner fin de un modo general y eficaz a los deslices de mi egoísmo en ese estado.

En el sentimiento de estas necesidades se halla el origen de todas las instituciones jurídicas de la humanidad.

En la coincidencia de esas instituciones con el fin social reside la esencia del derecho social.

Por el contrario, en la falta de tal coincidencia reside la esencia de la falta social de derecho, o también la fuente de una coincidencia de tales instituciones con la bienandanza de aquellos que hacen de la preponderancia del poder físico que tienen en su mano el fundamento de esas instituciones y que, por la índole que ellos tienen, no pueden otra cosa ni quieren otra cosa que hacer de una tal preponderancia el fundamento de la institución jurídica.

El hombre como criatura animal no puede ni quiere otra cosa que actuar de un modo autónomo. En el libre juego de sus instintos naturales se halla siempre

propenso a vivir sin ley, y vive como tirano o como esclavo según los respectivos principios de sus sentimientos animales; y si en este momento se halla furibundo en el tumulto de la revuelta, se hallaba antes apacible en la engañosa tranquilidad de un Estado en el que no había derechos, como un agua que a su paso lo va corroyendo todo.

Por eso nunca hemos de considerar la última de las desgracias del Estado sin pensar en el influjo ejercido por su deterioro anterior. Cuando se trata de efectos, sólo los engañadores y los engañados no van a las causas de los mismos.

La nobleza

Nuestra naturaleza animal nos vincula a nuestros hijos tanto por nuestro honor como por nuestros bienes. En virtud de ella hemos de tener necesariamente la propensión a hacer que todos los goces de la vida que nos hemos proporcionado continúen también para nuestros hijos. Por lo mismo la pretensión de que haya una honra hereditaria es propia del sentimiento básico de nuestra naturaleza animal, igual que la pretensión a una propiedad hereditaria.

El grado de cultura y de necesidad, la peculiaridad propia del estado de posesión, en una palabra, el pie que sostiene todas las cosas es lo que en todo tiempo y lugar decide de lo apropiado o inapropiado que es todo medio de aproximar la humanidad al fin último que es la unión social.

La nobleza, en la forma que ofrecía en el antiguo feudalismo como centro general del estado de posesión, constituía un medio para este fin. Lo cierto es que el medio se comió el fin: la nobleza inmovilizó el progreso de la humanidad, igual que lo hicieron los eclesiásticos. Odiaba los derechos del mundo, como los reyes. Era egoísta como los ricos, y violenta como aquellos que tienen el poder. Pero su falta de derecho era patente y clamorosa a los ojos del mundo; se convirtió para ella en una carga y la llevó a una rápida disolución, mientras que por el contrario la falta de derecho de los reyes y de los grandes ricos, en cuyas manos pasó la falta de derecho y en cuyas almas pasaron los errores de la nobleza, no se convirtió para estos en una carga ni los llevó tan fácilmente a una rápida disolución.

Al mundo le costó mucho conseguir contra la injusticia e insociabilidad de los abusos de nuestros reyes y de las finanzas aquello mismo que efectivamente consiguió contra la injusticia e insociabilidad del poder feudal. El mundo, que en la sociedad feudal antigua se hallaba sujeto como por cadenas de hierro, se ha convertido ahora, por la coalición de los tronos en su derecho al poder y por todas las tretas del influjo del dinero, en una tontina en que al final no queda nada ni nadie de lo que era ni de lo que es.

Entre tanto el comercio, que ahora sobre las ruinas de la nobleza y con las grietas financieras de las cortes levanta su cabeza que se ha hecho todopoderosa, en ninguna parte sino en Inglaterra ha impregnado la esencia del gobierno de un gran espíritu como el que poseía el antiguo sistema feudal.

Ahora el mundo está en manos de los judíos que se hallan en la corte, y estos judíos, en manos de los ministros de pueblos que poseen un elevado crédito. Y con esto el estado de posesión, privado del suelo en que se sustenta, revolotea alrededor de él como un pájaro disipado.

Antiguamente el águila se cobijaba en su nido, y cuando se desmandaba la encontraba el cazador, por alto que estuviera su nido; ahora los laboratorios opinan que los pájaros pequeños ponen más huevos que los grandes, y destruyen todos los grandes nidos para coger lo suyo, lo único excelso, lo único santo, lo único libre y envasarlo en el oro del mundo. Pero este oro desaparecerá, y nosotros, tras unas experiencias propias ya cercanas, seremos felices de nuevo encadenando nuestra propiedad, como antiguamente, a nuestras tierras. Y si las formas de épocas antiguas se las encuentra demasiado estrechas para el espíritu de nuestros días, que se tenga gran cuidado en no rechazar ninguno de los medios que realmente han hecho avanzar la humanidad.

El bárbaro vive socialmente sólo bajo un poder arbitrario y, sea la que fuere la forma que el estado de posesión tenga en un Estado, lo cierto es que si en el mismo ha de buscarse la finalidad de la unión social, en él siempre habrá que proporcionar al ciudadano un valor y un influjo jurídicos que estén en correspondencia con su propiedad.

La propiedad rige siempre mejor de lo que lo hace el hombre.

Al menos yo pienso que sólo por el espíritu de unas leyes fundadas en este criterio será posible preservar, a aquella parte del mundo que está envejeciendo,

del doble peligro de verse desgarrada en todos sus sectores o por las arrogancias o por las pretensiones de sansculotismo.

Por muy vivamente que aparezcan ante nuestra vista los errores e injusticias de la nobleza, no debemos con todo olvidar que la propiedad es y ha de ser siempre la base de nuestra existencia social y que, por consiguiente, la lucha natural entre los propietarios y los que no lo son no podrá cesar nunca en el estado social. No podemos, sin peligro para el semillero de todas las fuerzas del Estado y para una buena configuración del pueblo, perder de vista el antiguo templo del arado y su perenne excelencia sobre todo aquello que sea cosa de judíos. Hemos de distinguir bien entre el derecho de los nobles como propietarios y aquellos abusos de este estamento que no se fundan en el derecho de propiedad; dejemos estos últimos a los estragos que hace el tiempo, que tan bien hinca el diente en sus errores, y sometamos el primero a aquellos principios sin los cuales la propiedad no puede ser un derecho social. Es así como me parece zanjada una discusión que, si en nuestros días se hace sin hidalguía y sin un gran espíritu jurídico, no podrá hacer otra cosa que destruir la benevolencia mutua de las personas mucho más incluso de lo que ella se ha mostrado buena y provechosa.

El derecho de la corona

En sus orígenes el derecho de la corona oscilaba entre los sentimientos del derecho privado o, más bien, de los abusos privados en la posesión de unas fuerzas sociales desproporcionadas y las pretensiones del derecho público y de las necesidades públicas. Ese derecho únicamente por su coincidencia con el fin social y con el derecho social se hace social, y sólo con esto se hace legítimo.

Hallándose en manos de los individuos como tales ese derecho es mera fuerza animal y, en este aspecto, en sus efectos no es simplemente, como la propiedad, el poder y el honor, alimento general de nuestro sentido animal y de todos los extravíos a los que este sentido nos lleva a todos; sino que ese derecho viene a alcanzar los grados más altos, aquel preciso non plus ultra de todos los posibles atentados contra todos los fundamentos de la verdad social y del derecho social.

Los reyes pueden merecer veneración, pero es igualmente cierto que el concepto de derecho de la corona, como concepto general, suscita en el hombre sensitivo

y egoísta aquellos mismos sentimientos que las palabras libertad e igualdad han suscitado en los sansculótides franceses.

La libertad

Los hombres tienen una general y fuerte propensión a ser independientes y autónomos en el disfrute de sus pretensiones vitales. La libertad natural es el disfrute de esta autonomía en la plenitud de vida de nuestra fuerza animal. La libertad cívica es una realización de la libertad natural, posesión de la autonomía social. El derecho de libertad natural descansa en el sentimiento general, necesario e invariable de la necesidad de gozar de autonomía en el estado de naturaleza.

El derecho de libertad cívica se basa en el sentimiento, también general, de la necesidad de poder disfrutar de esta libertad natural en el estado social.

El atractivo animal que acompaña a este sentimiento es una simple consecuencia de las peculiaridades de la animalidad de nuestra especie. En virtud del mismo, yo no soy un animal doméstico cordial e indefenso que come y juguetea apaciblemente entre las patas de otro animal más fuerte. Por el contrario, yo pertenezco más bien a aquellos animales depredadores de la selva violentos e inquietos que prefieren el disfrute de la seguridad. Pero también es cierto que mi inclinación a la autonomía queda debilitada por mi pereza, y mi tendencia a asegurar mi derecho se ve disminuida por mi tendencia al placer; y es indiscutible que mediante el dar placer a mis sentidos se me puede transformar en el animal doméstico más débil, mas por naturaleza yo no lo soy, y siempre prefiero dominar que servir.

El término medio entre el dominio y la servitud, la autonomía, es una necesidad de nuestra naturaleza. El dominio es una necesidad propia de unas fuerzas animales preponderantes, o al menos de cuando se cree tenerlas. La servitud es una necesidad propia de unas fuerzas animales perdidas o debilitadas, o al menos de cuando se las ve así. Incluso una fuerza animal mediana, cuando está sana quiere autonomía. Esta exigencia es en las personas una consecuencia necesaria de una sangre incorrupta y del libre juego de los humores en el cerebro y en el corazón. Yo reclamo autonomía porque ese corazón late en mí como late en un

hombre, y porque ese cerebro no se enmohece en una cabeza impotente que ha de guardar cama por un golpe recibido; yo la pido porque mi sangre, de un color juvenil y exenta de veneno, libre y felizmente alimenta mi espíritu en cada una de sus arterias. Con esta constitución mía, he de reclamarla porque yo soy lo que soy, y dejo de ser aquello que necesariamente soy en el estado animal sano cuando ceso de reclamar una autonomía animal.

En la vida civil todo el quehacer del hombre social es un perpetuo pretender la autonomía; pero un pretender impotente y que casi siempre lleva el estigma y la marca de fuego de las equivocaciones. Hay que reconocer que son pocas las veces que en este estado consigue depender de leyes que se basan en aquel derecho que late en su pecho y que él mismo se ha dado.

Por regla general el hombre pasa a depender de la arbitrariedad de aquel poder que lo único que pretende es gobernar al hombre, sobre las ruinas de su autonomía que se ha derrumbado, como un nuevo ser desprovisto y vacío de humanidad; privarlo de la fuerza y autonomía propias de su naturaleza y luego, cuando ha sucedido esto, tratar de mejorar y favorecer en él esa humanidad así anonadada.

¡Oh pobre humanidad! La suprema finalidad de tus leyes es apacentarte de un modo deshonroso; y nuestro continente que está envejeciendo alaba su sabiduría cuando tú has engordado sólo con este pienso.

La tiranía

La tiranía es una ofensa hecha a la autonomía de la persona sin el fin social y contra el mismo. Hay una tiranía bárbara y una tiranía civilizada. Bajo la tiranía bárbara la persona sangra; bajo la tiranía civilizada, languidece. La naturaleza de la tiranía es en ambos casos la misma: el uso del poder sin respeto por los grupos humanos y sin tener en cuenta la finalidad que estos tienen. Se basa en el sentido animal de la naturaleza humana, que en el sentimiento pletórico de unas fuerzas desproporcionadas no puede hacer sino degradar la debilidad de los seres humanos y abusar de ella.

No es otra cosa que la opresión del derecho cívico por la libertad natural del

poder.

Quien ha de sufrir esta opresión es esclavo.

Quien no la ha de soportar es libre.

El que la hace sufrir es tirano.

El que puede hacerla sufrir puede ser tirano.

Quien no puede hacerlo no puede ser tirano.

Los pueblos cuyos príncipes no pueden ser tiranos gozan de derecho.

Los pueblos cuyos príncipes pueden ser tiranos no tienen derechos.

Aquellos príncipes que pueden ser tiranos y no lo son, o son ángeles o son meras sombras.

El deseo de ejercer tiranía no es maldad; es naturaleza humana. Sólo quien es un cabeza de oveja no la pretende cuando puede ejercerla. Aquel que es realmente bueno y virtuoso tampoco la pretende, claro está; pero no se piensa en la virtud pura cuando se habla del derecho social y del establecimiento de las relaciones cívicas públicas como tales.

La revuelta

El gemido de las personas bajo la opresión de una falta social de derechos y de un poder sin ley no es revuelta. Tampoco la fuerte crítica del desorden público es en sí misma una revuelta. El empeño de los seres humanos en introducir las normas de orden público y del derecho social allí donde faltan, y de reforzarlas donde son flojas, reside en lo más íntimo de nuestra indegradable naturaleza; el pueblo a quien le falta tal empeño se halla sumido en la más profunda ruindad. ¡Oh patria!, has perdido tu nombre cuando este empeño ha muerto en el pecho de tus ciudadanos; tus súbditos, degradados, se han convertido en ciudadanos del Estado.

Y también tú, humanidad nuestra, desapareces cuando vivimos en la sociedad civil sin interés por el derecho público y sin una aversión hacia la falta pública de derechos y hacia su fuente, el poder arbitrario. Pero ¿cómo podemos hacer para que en nuestro país los individuos tengan un vivo interés por los asuntos de la patria, y así el Estado se vea seguro contra todo caso de revuelta?

Esto es lo que se pregunta nuestra época, que nunca actúa correctamente de un modo simple y directo, pero que al proceder así cuida mucho de guardar sus espaldas.

A esta pregunta, tal como está hecha, yo no le veo respuesta. En ningún caso conozco medios contra la degeneración ni de una sola capacidad humana ni de una sola virtud humana. Pero lo que sí sé es que una capacidad o una virtud no deben ser extinguidas en el alma a fin de que no puedan degenerar, como tampoco la dependencia viva que tiene el ciudadano respecto del derecho de su país puede reducirse a una impotencia que ya no le permita incurrir en ningún mal social. Y cuando menos es cierto que no debemos, para evitar la revuelta, modificar el alma humana para que se acomode a todas las fantasías de la arbitrariedad y a toda la suciedad de una falta de derecho.

Pero cuando un gobierno, por motivos que no hace constar en acta, ya no quiere o no puede atender a esa cuestión básica que son el derecho cívico y la autonomía cívica, ciertamente ya no queda contra la revuelta, esto es, contra aquellos vivos sentimientos de la inseguridad y de la injusticia de su situación que necesariamente crecen en el pueblo en estas circunstancias, ningún otro medio que el empleo de la fuerza física, la ratio ultima regum. Y esto actúa con mucha mayor seguridad cuando se lleva a cabo con una calma endurecida, aun cuando yo no sé si es posible hacer esto sin hacer al pueblo todavía peor de lo que lo hubiera podido ser por su revuelta.

Y aun dudando de si las situaciones y circunstancias en las cuales alguien puede sentirse inclinado a asesinar con veneno son preferibles a las que llevan a hacerlo con la cachiporra de Caín, lo cierto es que me parece tan mal el asesinato con la porra como con veneno. Y aun cuando dudo de si el pueblo se vuelve peor con su sublevación que con el engaño político, apruebo la revuelta tan poco como la falsa violencia del gobierno del Estado. Es evidente que el deterioro del estado social nos lleva a dos extremos que, aunque por caminos distintos, en ambos casos hunden igualmente al género humano, y estos son la perversidad y el adormimiento. Pero pensando en los peligros que suponen para la humanidad

la perversidad y el mal peor en el cual ésta degenera, la revuelta de los ciudadanos, no podemos desconocer aquellos otros a que en el estado social da lugar el adormimiento cívico. Y aun cuando nuestra época, engañada por ciertas circunstancias, en general se inclina más por este último, o al menos se agarra a él como a un hierro candente, yo no lo haré nunca. Esta pasividad es una falta total de fe en la virtud cívica, una absoluta indiferencia por lo que es el derecho social. Quien se degrada por ella se desprecia a sí mismo y odia a aquel que no hace lo mismo.

Ese tal, cuando del derecho se trata, habla así: «Tenemos ya de comer y de beber, y unas cosas agradables». Y cuando se trata del pueblo hace esta pregunta: «¿Qué es esto?». Para él el género humano es el arca del dinero; libertad es todo aquello que produce ganancia, todo aquello que acarrea algún beneficio, y esclavitud es todo aquello que produce gastos y todo cuanto perjudica.

En ese estado de adormimiento los seres humanos unen la palabrería más asquerosa a la más profunda bajeza. Cargados con la maldición del yugo civil, desposeídos de capacidad cívica y despojados de todo fortalecedor sentimiento de una autonomía satisfactoria, con un anillo en la nariz danzan para pedir pan, se inclinan, doblan la rodilla y hacen volteretas ante el hombre que les ha enseñado esta danza servil con un látigo en la mano. En este estado la persona no lleva en su pecho ni siquiera el vigor y la calma del animal más robusto; lo suyo es el latido de corazón propio del ser más débil. Atraída por cualquier estímulo y asustada por cualquier amenaza, piensa luego que todo lo que hace es pecado, y sin embargo hace todo aquello que piensa que es pecado. Carece de benevolencia para con sus congéneres y, cuando se trata de los apuros que pasan sus hijos, dice lo siguiente: «Que se las arreglen; yo he debido hacer ya bastante por ellos». Tan poco es lo que la afectan sus descendientes, sus congéneres y su pueblo.

Así pues, la pregunta de si el hombre con semejante adormimiento acaso se vuelva peor que haciendo una revuelta no es —¡por Dios!— una pregunta embarazosa.

El derecho del Estado

Ahora me ha parecido que toda la bienandanza de la vida se frustra por las instituciones públicas del estado social, y he debido preguntarme: ¿Qué es el derecho del Estado? Y entonces instintivamente me ha venido a la mente esta poesía de Goethe:

Que el hombre sea noble de alma,

habilidoso y bueno,

pues únicamente esto

lo diferencia

de todos los seres

que conocemos.

Salud a aquellos seres

desconocidos y superiores

de quienes presentimos

[que el hombre es igual a ellos];

su ejemplo nos enseña

a creer en ellos.

Pues la naturaleza

es insensible:

el Sol resplandece

sobre malos y buenos
y brillan para el malvado
igual que para la mejor persona
la Luna y las estrellas.

El viento y la tormenta,
el trueno y el pedrisco
hacen fragoso su camino
apresurándose
y cogiéndose
uno al otro.

También la felicidad
anda a tientas entre la muchedumbre,
y unas veces prende
en la atractiva inocencia del muchacho
y otras en la cima culpable
del calvo anciano.

Todos nosotros debemos
recorrer los círculos

de nuestra existencia
siguiendo unas grandes leyes
eternas y gloriosas.

Únicamente el hombre
puede lo imposible:
él discrimina,
elige y juzga;
él puede conferir
duración al instante.

Únicamente él puede
alabar al bueno,
castigar al malo,
sanar y salvar;
puede unir provechosamente
todo lo erróneo y lo que anda errante.

Y nosotros honramos
a los inmortales
como si fueran hombres

que hicieran en lo grande

aquello que el mejor hace

o podría hacer en lo pequeño.

Que el hombre noble de alma

sea habilidoso y bueno;

que invariablemente haga

lo correcto y provechoso,

y que venga a ser un ejemplo

de aquel ser presentido.

¿Por qué se me acude a la mente esta imagen de nuestra naturaleza cuando me pregunto qué es el derecho del Estado? Si es porque todos nosotros hemos de recorrer los círculos de nuestra existencia obedeciendo a unas grandes leyes eternas y gloriosas, en este caso no existe ningún derecho ni, en consecuencia, un derecho del Estado; o bien es porque todo derecho del género humano y, en consecuencia, también el derecho del Estado ha de hacer que aquello que distingue al hombre de todos los seres que conocemos produzca en éste su mayor desarrollo posible. Nadie discutiría el gobierno estatal si se propusiera como tarea promover el desarrollo de las capacidades humanas más de lo que el mundo parece haberlo obtenido hasta el presente. Y si se propusiera este fin, el género humano, admitiendo que dicho gobierno se halle en manos de un poder en las cuales siempre ha de estar, ya no lo incordiaría más de lo que ha sido incordiado por todas las calamidades y la indecible miseria a las cuales, desde hace un siglo, lo han llevado su falta de fundamento y su carencia de derecho.

Pero con esta pregunta de qué es el derecho del Estado, propiamente yo no quería saber tanto; la he hecho solamente como una simple consecuencia de mi sospecha de que con las instituciones públicas del estado social se extingue todo

el bienestar de la vida, y en unión con los sentimientos que han suscitado en mí los asuntos que he estado considerando hasta ahora quería tan sólo preguntar: ¿es socialmente legítimo el gobierno estatal si el hombre que se halla en y para su servicio se convierte, por su saber y sus conocimientos, en un soñador, un rufián y un mendigo; y si la propiedad que se halla en manos de ese hombre, sobre todo por la intromisión del gobierno y por estar al servicio de éste, se convierte en una caja de Pandora desde la cual todos los males se expanden sobre la Tierra?

El gobierno estatal, ¿posee un derecho frente al querer natural, general y no arbitrario del pueblo, y frente al espíritu de aquel contrato social que se funda en este querer natural? ¿Tiene el derecho de fundar el estado social en la astucia, la violencia y el engaño del poder? ¿Es socialmente legítimo cuando deshumaniza la selección de los ciudadanos fundada en los engaños de la dignidad, hasta el punto de poder disponer de las personas por el guiño que le haga cualquiera que ha llegado tan lejos que posee cristales de coral, aguardiente, licores, piedras preciosas y condecoraciones? ¿Puede la gente por su sometimiento arrancar del gobierno estatal una compensación a sus aspiraciones naturales, y en el caso del estamento dominante convertir esa compensación en unos placeres puramente sensitivos que no harán más que degradarlo a una vida natural brutal? ¿Puede él echar a perder mi sangre sana y la franca circulación de mis humores en mi cerebro y en mi corazón, y hacer —contra mi voluntad y contra mi derecho— que este corazón ya no lata en mí como un corazón de hombre, y que este cerebro, como herido de un golpe, se enmohezca en mi cabeza debilitada, y que mi sangre con su color mortecino envenene mi mente a través de todas las arterias? ¿Tiene él una legitimidad legal cuando rebaja a las personas considerándolas como un simple medio para satisfacer e ir refinando poco a poco el sentido animal del poder? ¿Tiene una legitimidad legal cuando por falta de derecho y falta de honor convierte a la gente en una chusma, y cuando para mantener la tranquilidad del Estado extenúa los cuerpos y las almas de la gente tanto que se adaptan a todas las fantasías de un poder arbitrario y a toda la suciedad de la falta de derecho? ¿Tiene derecho a hacer desaparecer aquella armonía de los estamentos ciudadanos que ha de haber si los hombres no han de devorarse unos a otros en una perpetua guerra, o a sumirlos en tal sopor cívico que ni siquiera al Duque de Alba le causa placer el oprimirlos todavía más? El gobierno estatal, ¿es socialmente legítimo cuando deja que los asuntos privados de sus paniaguados, los desarreglos de las prerrogativas del Estado, el ceremonial estatal, la ostentación del Estado y su no querer problemas tomen un cariz que, al crear en personas que ejercen un grandísimo influjo en las costumbres del país unas pretensiones, necesidades y satisfacciones que nada

tienen que ver con el verdadero fundamento del Estado, contribuirá a privar a las clases trabajadoras y productoras de aquellos hábitos, costumbres y estilo de vida e incluso de aquella libertad de movimiento en los ciudadanos que son esenciales para mantenerlos en situación de transmitir a sus hijos los derechos y privilegios que han heredado de sus padres no como una sombra, sino como una realidad?

Y voy a proseguir.

La benevolencia

El bienestar exento de pesadumbre es el padre de una benevolencia puramente animal.

Lo encontramos en el niño pequeñín y en el salvaje satisfecho, igual que en el pastor que no ha de pagar alquiler por sus pastos ni establecer unos límites con sus vecinos. Lo encontramos doquiera el placer sensitivo del hombre es fácil y gratificante.

Pero en la medida en que este placer requiere un esfuerzo, en que se ve interrumpido por preocupaciones y temores, en que está acompañado de peligro y de perjuicios y en que nuestra naturaleza animal ya no goza de una satisfacción sin pesadumbre, disminuye también en él esta benevolencia. En la medida en que el niño siente daño y llora, sufre y se frustra, disminuye también en él esa fuente animal de su benevolencia que es su tranquilidad. E igualmente en el salvaje, en cuanto le falta el bienestar, no encuentra suave el sol, se acuerda de los males que ha pasado, teme los futuros y sufre los presentes, disminuye también su benevolencia.

Cuando su piel se entumece por la helada, y ha de compartir el segado musgo con su flacuzco reno, se vuelve falso y duro como el campesino que empuja en una tierra tosca su arado que todavía no ha pagado, y como el ciudadano que lleva una vida cansina. También el pastor, cuando echa pestes andando detrás de un flaco ganado por campiñas áridas, y guarda las jarras de leche con pestillo y candado, carece de esa benevolencia. Ésta se pierde doquiera que los goces sensitivos de nuestra naturaleza resultan fatigosos para la gente y requieren

esfuerzos; y esto es lo que pronto acontece a lo ancho de toda la Tierra: sólo raras veces una eterna primavera permite a los pastores tocar la flauta y bromear constantemente con sus familias y con las demás personas.

Mas para el hombre social es realmente bueno que eso sea así. La gente se forma con aquellos mismos obstáculos por los cuales se pierde su benevolencia animal, y para esta formación es importantísimo que el suelo que el hombre labra cueste dinero. Debe alegrarse cuando obtiene para su mujer y su hijo leche de una vaca que no es suya, y pan de un campo que él labra para otro hombre. Según esto la dicha despreocupada constituye el fin general de nuestra existencia animal y de nuestra existencia social en la Tierra.

Todo el arte de la propiedad no es otra cosa que el esfuerzo que hace el género humano para extender a todos los puntos de la Tierra aquel bienestar en el cual cada uno vive.

Todo el arte del Estado no es nada más que el esfuerzo hecho por el género humano para llevar el bienestar a aquel lugar de la Tierra donde viven las personas de las cuales aquel cuida.

El hombre, en cuanto puede, se pone a sí mismo en aquella situación en la cual el despreocupado sudafricano lleva consigo a la tumba aquella mansedumbre que es lo único que los pueblos oprimidos traen al mundo, y el Estado hace lo mismo cuando pone a sus ciudadanos en una situación exenta de preocupaciones. Así pues, la benevolencia de los palacios en general no es otra cosa que el efecto de ese tipo de aire de los mares del Sur y de esa abundancia de los mares del Sur.

No os enojéis, buenas hijas de unos hombres cuyos gobernantes son duros, si digo que el amor que tenéis a vuestro papagayo o a vuestra tía no es otra cosa. Cuando vosotras en medio de placeres que se basan en la injusticia de un total endurecimiento del Estado os sentís como las inocentes sudafricanas, vuestra benevolencia no es otra cosa que el autoengaño de la propensión animal a un bienestar despreocupado que incluso al hombre más rudo lo lleva a parecerle bien que las demás personas puedan comer, beber y dormir sin que él sufra perjuicio.

Esta inclinación al bienestar es el resorte general de nuestra existencia animal. Es a ella a la que debes tu laboriosidad; y cuando tú andas perezoso con falta de

diligencia, esto se debe también a esa inclinación. A causa de ella eres compasivo, pero también por ella devoras a las personas. Por ella asientes a la opinión del pueblo, mas también por ella te mofas de los juicios emitidos por la gente. Por causa de aquella inclinación levantas altares al honor, y por su causa cimentas el asiento de los tronos sobre la falta de honor de la humanidad. Por ella te gusta aparecer entre la gente como la celebrada madre de los favores; mas también por ella pisoteas el derecho de los seres humanos. Ella es lo que eleva al hombre al sentido heroico de la libertad, pero es ella también la que te acostumbra a soportar el yugo de la servidumbre.

El amor

Cuando el hombre, con toda la irreflexión de su naturaleza sensitiva, deja que su existencia vuele en sueños al Sol, y cuando en la niebla de su sentido animal con su saber errante y engañador vuela lejos de sí, ocurre sin embargo que la desgracia de los suyos le rompe el corazón: arroja la corona falsa de su saber a los pies de ellos y se dedica a sus asuntos económicos a fin de salvar su vida.

Cuando por el continuo roce de la propiedad su mano se hace dura como la pata del animal más torpe, todavía sin embargo el sentimiento de su sentido animal de colaboración mantiene tierno su corazón. El hombre que en su bufete le cuesta mucho dar un cruzado, al desgraciado que acude a su puerta le da mucho dinero.

Cuando tú, poseyendo el poder con inmenso sentido animal, ves bajo tus pies las cervices de los pueblos, este placer sensitivo te retiene haciendo que pises menos duramente con tu talón las cervices de los pueblos ante ti postrados. Y cuando te quedas casi sin respiración ante el sentimiento de la gloria, y no tienes consideración a la sangre de un inocente ni al escarnio que se hace de él, a fin de que un blandengue te sonría y mil locos pronuncien tu nombre, aquel sentimiento sensitivo te mueve a ti mismo haciendo que la risa del blandengue te compense menos de la muerte del inocente y del escarnio al desgraciado, y ya no te interesan los miles de individuos que conocen tu nombre y por cuya causa estás en conflicto contigo mismo y apareces como un rufián ante tu propio juez interior.

Esto hace el amor en aquel tegumento de la benevolencia animal a partir del cual

se desarrolla. Todavía no es amor; lo será solamente cuando pueda elevarse al sentido divino de un afecto sincero. Pero ¿dónde encontrarás este sentido divino de un afecto sincero? Lo he buscado en la Tierra y no lo he encontrado de otro modo que injertado en la obediencia y en el temor. ¡Oh época nuestra!, no te doy las gracias por esto, y arrojo en tus olas la coacción y el miedo como una pesada vestidura, igual como hacen los adolescentes. La posteridad buscará de nuevo ese santo temor y esa bendita obediencia sobre los cuales se desarrollan unos frutos tan humanos.

No permanecen por siempre sobre el tronco del que han salido. Cuando el temor fundado en la sabiduría y la obediencia basada en el amor se han convertido para el hombre en una segunda naturaleza, los frutos maduros ya no se alimentan más del tronco del cual han salido, y la gran obra que el hombre ha producido en sí mismo, su afecto sincero, pasa a ser libre.

Todo lo que tiene de general y común la benevolencia animal lo tiene de raro el amor. Cuando lo miras, lo que encuentras es infidelidad, y cuando a una persona la tienes por fiel la ves también que está desvalida.

Pero ni una benevolencia engañosa ni las mentiras de sus flaquezas son tan menospreciables como lo que es capaz de hacer un hombre que no ama.

La mezquindad de la benevolencia animal aniquila todos los fundamentos de la vida social; su endeblez es irreflexiva y negligente, y la mano impotente que piense aplicarla a todo el mundo conseguirá bien poco. La ingratitud sobrevive al pobre hombre: desde siempre éste ha pagado la benevolencia irreflexiva con el desprecio, y a menudo el hombre termina este camino volviéndose o un loco o un enemigo de todos.

Hasta el mismo poder se aniquila con el engaño de esta benevolencia; no puede ser de otro modo, pues la realidad de aquel se basa en un fuerte mantenimiento de su posición animal. Muy pocas veces quiere poseer amor; en cambio, su propensión al bienestar lo lleva de vez en cuando al goce sensitivo de una benevolencia despreocupada, y luego degenera. Y a los honores les pasa lo mismo. El oprobio es la perpetua compañera de una despreocupación puramente animal.

La religión

La religión es la porción más osada de tu naturaleza, oh inconcebible hombre; representa la elevación de tu capacidad de presentir por encima de los límites de toda la averiguación y el saber que te son posibles en este mundo. Y también esto, en su origen, es hijo de tu tendencia animal al bienestar.

Los dioses fácilmente consiguen coronas y cetros y sentarse en tronos; no pasan hambre ni sed y no sufren ni los rigores del frío ni el calor sofocante, y se regalan con gente que son de su agrado. Todas estas imágenes muestran que ellos han salido del cerebro de una naturaleza nuestra que desea verse libre de cuitas.

Pero aun contando con esa flaqueza de tu origen, y aun en medio del balbuceo de tu egoísmo infantil, eres para mí honrosa, oh divina religión, venerada madre de la humanidad.

Y si bien digo que en la vaina donde te originaste tienes un carácter animal, en tu plenitud no queda ya nada de ello.

Considero que el interior de tu ser es divino, como el ser interior de mi naturaleza; e igual que éste se funda en mi cuerpo animal y sufre de las cenizas de mi muerte, también tú te desarrollas y palpitas en mi cuerpo animal y en las cenizas de su muerte.

Cuando el hombre planta un árbol o una flor, cava un hoyo en la tierra, pone estiércol junto a las raíces y luego las recubre de tierra. Y ¿qué es lo que hace, con todo esto, para el ser interior del árbol y de la flor?

La materia por la cual cada germen se desarrolla tiene, en toda la naturaleza, un valor muchísimo menor que el propio germen.

Por eso sed mis jueces vosotros, oh seres bondadosos que en el fuego sagrado del destello celestial vivís de un modo más divino que el género humano; sed mis jueces cuando digo esto: Que se apague la luz del Sol si es verdad que todo el calor de la Tierra ha salido del suelo de esta Tierra. Y si digo que el niño pequeñín ha de ser criado según unas leyes animales, ¿no estoy afirmando con esto que no hay leyes morales en nuestra naturaleza?

En tanto que sólo somos naturaleza sensitiva, llamemos superación [Abtötung,

destrucción], llamemos un renacer a esta porción osada de nuestra naturaleza, a este salto mortale hacia fuera de nosotros mismos.

El esfuerzo supremo de todo nuestro ser está en hacer que el espíritu domine sobre la carne, en infundir en nuestra naturaleza una fuerza mejor que inflame nuestro ser animal y que haga levantar nuestra mano para acometer una lucha difícil de concebir.

El hombre no encuentra paz en su naturaleza hasta que ha condenado en sí mismo el derecho de su sensitividad animal contra sí mismo y contra todas las demás personas. Pero no parece poseer la fuerza necesaria para satisfacer suficientemente esta necesidad de su ser. Todo el poder de toda su naturaleza animal opone resistencia a ese paso tan espantoso para ella. Pero a ese poder de su naturaleza él le opone la fuerza de su voluntad.

Quiere temer a un dios a fin de poder obrar con rectitud; quiere temer a un dios a fin de que aquel sentido animal de su naturaleza que él desprecia en sí mismo no siga degradando por más tiempo lo más íntimo de sí. Se da cuenta de lo que puede hacer en este aspecto y, de lo que él puede, hace la ley de lo que debe. Por su sometimiento a esta ley que se da a sí mismo se diferencia de todos los demás seres que conocemos.

Sólo a él le falta la ausencia de culpabilidad del instinto por cuya satisfacción el animal se tranquiliza y toma la actitud que el mismo le indica.

El hombre es el único ser que no puede permanecer en esta situación: o se elevará por encima de ella o se hundirá por debajo de ella. Posee una capacidad, separada del instinto, de querer generar en sí mismo unas reflexiones e ideas que incluso van contra el instinto.

Tiene la capacidad de hacer dominar en sí mismo el pensamiento por encima del instinto. Pero en el uso de esta capacidad puede partir de un doble punto de vista: o bien de lo que debe o bien de darse un placer.

Cuando en el uso de ella parte de esto último, la misma lo lleva a obrar sin fijarse en el engaño e injusticia de su naturaleza animal; lo lleva a lo alto del pináculo del templo, le muestra todos los reinos del mundo y le susurra aquello de que «todo esto será tuyo con sólo que lo quieras».

El hombre que da crédito a la voz de su egoísmo animal vive entre los demás

como un ser dañino. Sus ojos brillan contra aquel hombre que quiere ser como él, y en sus labios se escarnece la verdad y el derecho de los demás; gusta de la pereza, de la violencia, de las galeras, de los monopolios, de los chicanos, de la testarudez, de la fuerza social de la obstinación y del poder arbitrario.

Mas si, por el contrario, en el uso de esa capacidad el hombre parte de aquello que debe, la misma lo lleva a una disposición de ánimo que lo mueve a despreciar el embuste y la injusticia, la pereza, la violencia, las galeras, los chicanos, los monopolios, la obstinación y el poder arbitrario, y sintiendo profundamente tal disposición, y tendiendo con toda la plenitud de su ser hacia lo mejor y lo más noble que él puede conocer, busca sólo la perfección interior y no otra cosa.

Y es en la bendición de este impulso que él eleva su capacidad de imaginación por encima de los límites de la percepción sensible hasta encontrar la imagen de un Dios que le da fuerzas contra el sentido animal de su naturaleza. ¿Es que acaso el hombre no debería hacer esto, no debería socorrer a su naturaleza animal sin utilizar su facultad de vislumbrar más allá de los límites de todo el saber posible en este mundo? ¿No debería acaso ser fiel a la verdad por la verdad y al derecho por el derecho mismo? No exijas esto de él hasta que pueda hacerlo, y no pienses que puede hacerlo mientras sea un animal, y tampoco que pueda disponerse a querer ser un hombre de otro modo que encauzando lo animal.

Por tanto no obstaculices la obra de tu naturaleza, el encauzamiento de lo animal en el terreno de la moralidad, a causa de las pretensiones de tu propio sentido animal. Si el hombre no tuviera un presentimiento animal sensible de una esperanza más allá de la tumba, la verdad y el derecho quedarían eliminados de la Tierra, y al hombre animal no le valdría mucho la pena esforzarse por la pompa de jabón de alguna opinión exigua o por lo que pudiera hacer de la verdad y del derecho tal como le sería posible conocerlos en ese estado.

Así pues, sé para mí una cosa sagrada, oh religión, la porción más osada de mi naturaleza, que eleva mi capacidad de ensoñación más allá de los límites de lo animal. Tú conservas el rubor del cuerpo en la muerte, tú pones lágrimas en los ojos del pecador arrepentido, y eres la fuerza de quien lucha rezando. Eres sentido de autosacrificio del mártir, infatigable sabiduría de la humildad y aquella virtud de autorrenuncia que transforma a las personas.

¡Oh encantadora madre de la humanidad! Cuando el espíritu veleidoso de

nuestra naturaleza se ahueca en lo que sabe y en lo que ignora, yo doblo mis rodillas ante tu altar y las brumas de mi mente se desvanecen ante mis presentimientos cuando el plúmbeo peso de mi existencia anonadada me hace olvidar del cielo, de la tierra y de mí mismo; me pongo de rodillas ante tu altar y entonces ya no me olvido del cielo ni de la tierra ni de mí mismo. Cuando el yugo de la propiedad me hace doblar la cerviz y, escarbando en su lodazal, me vuelvo frío frente a la verdad y endurecido frente al derecho; cuando además por mis anhelos de bienestar personal desaparece el amor, y ahora en mi interior me falta incluso la mezquina fuerza de la benevolencia animal; cuando mis ojos brillan, en la defensa de mi guarida, como los ojos del tigre; cuando en el placer sensitivo de la frivolidad mi respiración casi se detiene ante el profundo sentimiento de la gloria y yo, poseyendo el poder, a las personas que me rodean las quemo como quema la luz a las moscas que revolotean junto a ella. En pocas palabras: cuando yo, en los extravíos del saber, del poder, de la gloria e incluso del amor, he perdido en lo más íntimo de mí hasta las últimas centellas de humanidad; cuando me rodean la noche y la muerte y ni siquiera la vida tiene algún valor para mí, porque yo no soy digno de ella, ¿qué es la verdad y qué es el derecho para mí en ese estado?

Son meras palabras que en ese sentido engañoso que es mi sentido animal todavía brillan, como las estrellas en el cielo. Pero no dirigen ni mi andar ni mi estar parado, ni mi estar acostado ni mi levantarme.

Sin la ayuda sensible del temor de Dios, la verdad y el derecho no son para los seres humanos más que engaño y apariencia.

¿Estoy degradando con esto el santuario de nuestra naturaleza? Yo creo que no. Igual que ocurre con la fidelidad y con la obediencia sumisa, los frutos del temor de Dios no siguen fijados al tronco en el cual han crecido: los ángeles los llevarán en sus santas manos.

Todo lo externo de la religión se halla ínitmamente entretejido con mi naturaleza animal. Sólo su esencia es divina. Lo externo suyo es sólo cosa de culto divino, pero su esencia no es otra cosa que el juicio interior hecho por mí mismo sobre la verdad y el ser de mí mismo. No es otra cosa que la chispa divina de mi naturaleza y de mi capacidad de juzgarme, condenarme y absolverme a mí mismo en mí mismo.

Lo externo de la religión es aquel cuidado y vigilancia de esa chispa hechos con

los sentidos. La verdad de la religión es la coincidencia de esa vigilancia con la esencia de ella.

La revelación es toda conducción a algún tipo de vigilancia de esa chispa que se ha mostrado a mi capacidad representativa, conducción que ha sido como promovida por unos seres superiores.

La fe es una predilección, fundada en una inclinación pura a la perfección interior, por la verdad de historias, opiniones y reglas de vida que se han mostrado a mi capacidad representativa, como promovida por unos seres superiores.

La devoción es toda elevación de mi alma vinculada a semejantes historias, opiniones y reglas de vida, y que tiene por fin debilitar, por la fuerza de estas ideas, el estímulo de mi sensitividad animal.

Todas las consecuencias externas de la elevación de mi capacidad imaginativa por encima de sus límites animales, a saber, la oración, la devoción, la fe, etc., en sí mismas no son divinas, sino únicamente cosas del culto divino, y en virtud de su origen íntimamente vinculadas a representaciones sensibles y a apetencias animales, por lo cual en esencia son pábulo general para nuestro sentido animal y de todos los errores a los cuales este sentido nos lleva a todos. Y también por esto las experiencias de todos los tiempos y lugares dicen de un modo muy claro que en general las religiones producen en la humanidad el fallo de que sus efectos, igual que los efectos de la propiedad, del poder y de los honores, en los anuarios del mundo aparecen casi siempre sólo como estremecedores monumentos de nuestro sentido animal frío, egoísta y sanguinario y de toda la astucia, todo el engaño y toda la blasonería del mismo.

No es posible otra cosa: cuando tu mente, antes de ser santificada por el ser interno de la religión, permanece anclada en alguna imagen de tu capacidad imaginativa, entonces en la imagen de tu Dios lo que encuentras es la imagen de ti mismo.

En tal caso, si tú eres tonto, tu Dios premia la tontería con la vida eterna, y el sentido común lo castiga con la eterna condenación.

Si eres un tirano, tu Dios no conoce otra virtud que la de la sumisión, y sus ángeles se postran ante su trono como tus esclavos lo hacen ante ti.

Si eres glotón, pones la grasa de tus bueyes encima del altar de tu Dios y tus siervos cumplen el derecho de tu asado para ... de la humanidad.

Un sentido común torcido se convierte luego en un maestro del pueblo. Para él no es todavía suficiente que haya una simple ignorancia, pues la mera ignorancia permite aun un cierto juego al sentido común humano. Pretende luego disponer de auditorios, academias, edictos, seminarios y poder militar para que le sea posible barrer el desechado sentido común de un modo adecuado, seguro y general.

La guillotina del delirio se hace luego necesaria: unos devoradores de hombres te asan luego tu corazón y te escalpan el interior del cráneo.

Y no te quejes, pues sin esto el poder no podría compartir el mundo con los sacerdotes, ni tu rey podría creer en un dios que teme la verdad tan estúpidamente como tú y odia el derecho tan obstinadamente como tú.

Sin esto la humanidad no divinizaría sobre tronos su mayor perdición, ni encontraría esas desgracias divinizadas más excelentes e inmaculadas todavía de lo que las encuentran sus sumos sacerdotes, cuya vestal gusta de mirar al más bello de los bellos que está en una cruz sucia y cuyos monjes aducen los primeros principios del derecho social a favor de reos de lesa majestad.

La imagen del hombre tal como yo la veo

Contemplo al hombre en su caverna, deambulando por ella como una presa de todas las fuerzas de la naturaleza: el animal más fuerte lo despedaza, y el más débil lo envenena; el sol seca sus fuentes, la lluvia llena de barro su caverna; los ríos invaden la valla de su vivienda, y él encuentra su tumba en llanuras arenosas; el ardor de los vientos lo ciega; la ponzoña de los lugares pantanosos lo privan de la respiración, y si en tres días no encuentra algún pez o algún múrido para comer le sobreviene la muerte.

Sin embargo, lo vemos existir en todas partes, y en todas ellas triunfa de todos los males de la Tierra.

Su despreocupación es increíble: cuando nada le falta se duerme; cuando nada teme se pone a tomar el sol; cuando no toma el sol se va de caza.

En todas partes se halla manchado con la sangre de sus congéneres; defiende su morada como un tigre y mata a sus propios congéneres; considera como suyos los confines de la Tierra, y hace bajo el Sol lo que le place.

No reconoce ningún derecho ni a ningún señor; su voluntad es su única ley, y del pecado se pregunta qué pueda ser eso.

Mas por mucho que le atraiga la libertad de poder verter sangre en la Tierra, al fin no puede soportarla, de modo que se echa a dormir bajo una palmera soleada. Cuando disfruta de la abundancia, lo mata un mosco, y cuando sufre carencias, lo que lo mata es su propio enojo.

En todas las situaciones aspira a un derecho mejor que el derecho de su cachiporra.

Siempre llega a cansarse de guerrear con sus semejantes, aspirando a unirse con aquellos mismos a quienes mata.

Pero, durante milenios, entre obstinado y temeroso no se atreve a salir de la implacable zona nórdica; en su pecho su corazón se está entumeciendo helado igual que su tierra, antes de llegar a ser una persona, y su cerebro se consume bajo el Sol incandescente, rabiando por la injusticia o la miseria, antes de llegar a ser una persona.

Aun bajo el cielo más apacible está temiendo a sus semejantes; huye del hombre que vive detrás de la cordillera y mata al extranjero que pertenece a un pueblo al cual teme.

Sin embargo, bajo ese cielo lo que más bien hace es ofrecer sus manos a sus semejantes.

En la armonía de la suprema satisfacción animal encuentra su alma una placidez mayor que cuando la naturaleza lo agota y fácilmente lo abandona a sí mismo.

De un modo receloso, pero no salvaje, sale de su caverna bajo un cielo suave; una piedra le resulta demasiado dura, y una rama la encuentra demasiado alta para él. Entonces tiene la sensación de que si al menos tuviera a otra persona cabe sí podría levantar la piedra y coger la rama. Con esto ve a otro hombre junto a la piedra y debajo de la rama; entonces le atosiga un sentimiento como de hambre y de una sed intensa: tiene necesidad de acercarse al hombre que hay

junto a la piedra y debajo de la rama. Ya se encuentra junto a él, y en sus ojos irradia una mirada que todavía nunca había aparecido en ellos, expresando la idea de que podemos ayudarnos unos a otros. En los ojos del vecino irradia una mirada parecida. Sus pechos se agitan, sintiendo algo que todavía nunca habían sentido. Sus manos se enlazan una con otra y levantan la piedra y cogen la rama; y entonces se sonríen como nunca habían hecho y sienten lo que juntos pueden hacer.

Gozan de haberse conocido, su fuerza crece con este conocimiento y su satisfacción crece con esta fuerza. Las muestras de su unión van en aumento, y el sonido de sus bocas se convierte en lenguaje.

Ya se hablan.

Entonces ocurre que, igual que el mar encuentra su término en las playas rocosas, también aquella libertad de los primeros hombres vertedora de sangre halla su término en la palabra humana. Pues tal libertad era infructuosa y estéril antes de que la articulación del sonido bucal y la palabra del hombre flotaran sobre la Tierra. Pero con la articulación de su sonido bucal el hombre construye su participación en el mundo, y con su palabra se construye a sí mismo.

Si se halla privado de la palabra es un animal. Pero si habla se convierte en una persona.

Con esto la ignorancia y la desconfianza, la incapacidad y el temor, vienen a perder su espantosa prepotencia y su furioso predominio. En su palabra el hombre reconoce el fundamento de su derecho y la base de su deber.

Ahora el hombre ha renunciado, frente a sí mismo y a todos los demás, a aquella libertad vertedora de sangre propia de su naturaleza. Por su palabra se ha convertido en una persona y se ha sometido a aquella ley que hay en sí mismo y que se ha dado a sí mismo.

Por esto lo hace todo con su palabra: quiere que ésta permanezca para siempre, y de ahí que la grabe en tablas de piedra y la funda en bronce perenne, y que los bardos pregonen en excelsos cánticos el derecho que él mismo se ha otorgado y que es su derecho y no otra cosa.

Pero ¿cómo es eso? La libertad propia de nuestra naturaleza, ¿era acaso vertedora de sangre antes de que supiera lo que es el derecho, y era yo un animal

antes de tener la capacidad de hablar? La ignorancia y la desconfianza, ¿precedieron en este mundo al amor, a la confianza y al conocimiento, de igual modo que los cardos y las espinas a los frutos de los campos sazonados y abonados, y acaso un fiero derecho animal mancilló la tierra antes de que la confianza entre las personas y los derechos humanos reconciliaran de nuevo a esas con sus víctimas?

Por lo que se ve, no es cierto que el hombre primitivo viviera en la Tierra pacíficamente ni tampoco que la compartiera sin violencia, sin injusticia y sin sangre. No es verdad que el origen de lo que es mío y de lo que es tuyo debamos buscarlo en nuestros sentimientos de la equidad y del derecho.

Lo cierto es que, por el contrario, el género humano dividió la tierra antes de ponerse de acuerdo en ella, que los hombres se dividieron entre sí ya antes de poseer algo, que la humanidad se desmandó antes de que comenzase a trabajar, que primero se hundió antes de crear algo, que oprimió antes de proteger, que degolló antes de dar respuestas y que de su boca salieron desafueros antes de que el sonido de una palabra formada en sus labios reclamara un derecho.

Estuvimos envilecidos como animales antes de estar configurados como personas. La época de nuestra inocencia animal fue cosa sólo de un momento, mientras que nuestra perversión animal apareció de pronto y duró mucho tiempo, y sólo por lo calamitoso de sus consecuencias llegamos a someternos al yugo de una vida social que se estaba formando.

Pero he aquí que todo estiércol del mundo tiene su dueño, y no lo toques si no es tuyo. Tanto el pájaro en el aire como el pez en el agua tienen quien los manda. Si estás sediento no quites la piedra de una fuente que no es la tuya, y si estás hambriento no arranques ningún fruto de otro árbol, no arranques ninguna espiga de su tallo, no mates al venado que te sale al paso.

Te colgarán, pero no te estremezcas, pues tú mismo te has sometido a la ley y, de no haberlo hecho, la tierra hubiera permanecido yerma y asiento de los animales y el género humano no habría salido del estado salvaje.

Pero tú lo has hecho, con lo cual tu caverna se ha convertido en una casa; tu casa te separa de la tierra, te vincula a lo tuyo, y lo tuyo, a su vez, te une con todos tus congéneres. Ahora te has convertido en propietario; haces extensivos tus cuidados a tus seres queridos y a tus colaboradores; llevas esos cuidados más

allá de la tumba, pues tu hijo es tu heredero, tu hermano se ocupa de tu viuda y tu amigo educa a tu hijo pequeño. ¿Qué es lo que has perdido?

Por infinitas vías hallas medios humanos de utilizar, empleando el esfuerzo, el orden y los conocimientos, y con la dignidad del derecho que te has dado a ti mismo, aquello que en estado animal habrías dejado sin utilidad.

En inmensos páramos crecen en libre mescolanza innumerables plantas. Tú las destruyes todas y en esas vastas campiñas plantas unos útiles campos de cereales.

Talas las montañas y en sus colinas plantas árboles de un solo tipo.

Las generaciones se van acumulando unas a otras igual que el viento y las olas acumulan la arena. Los pueblos se van sucediendo igual que las olas en una ensenada y las hormigas en un hormiguero. Puedes encerrar las naciones con un cerrojo; pero por la mañana se abre una puerta y todo un gentío invade la Tierra; hablas al abismo, y la arena que durante milenios fue tuya no la tires más lejos de la orilla.

Implantas los tubos de riego en las áridas campiñas y la irisación de los peces en el fondo de los pantanos.

Mides los círculos de las estrellas y no yerras ni de una hora en los eclipses de los astros previstos para mil años.

Uno edifica un trozo de terreno en el que podrían vivir cien personas, mientras que otro ha de apacentarse en un espacio que apenas es mayor que su sepultura.

Un hombre dice una palabra y los productos obtenidos en diversas partes del mundo se truecan igual que los de los huertos vecinos.

Falta una firma, y miles de personas temen por su vida, pues el pan de muchos depende de esa firma.

El hombre es un gran milagro en la caótica oscuridad de la ignota naturaleza.

De un modo repetido y alternativo, el hombre mata su felicidad pretendiendo su derecho, y mata su derecho pretendiendo su felicidad. Con esto va vagando entre la miseria y la injusticia, llevando en sí mismo el débito de su propio quebranto.

En el patíbulo sangra una mujer más respetable y mejor que la gentuza entre la cual vivió. En el destierro un pedigüeño se siente superior a aquel rey suyo que le dijo: «¡Apártate!» y no quiso atenderlo.

Un hombre degradado alimenta en su pecho desprecio hacia los hombres, se obstina en el error y anima al detractor a que lo siga acosando.

El escarnio de su orgullo lo degrada a él mismo, haciendo que la mentira de su detractor sea, en el fondo, verdad.

Entre tanto llora el rubor virginal de una mujer suplicante por una palabra hiriente que se deslizó de sus labios; baja su mirada frente a un hombre al que no le une ningún vínculo ni del hogar ni de la sangre. Una mujer adorada sirve, en oscuro olvido, a un hombre marginado, y la maldad del desgraciado no llega a perturbar la placidez de sus labios.

¿Qué significa todo eso?

Los pueblos perdonan a un hombre que extingue los sentimientos de humanidad en los habitantes del país de igual manera que se hallan extintos en él; perdonan a un hombre que destina a sus hijos a la muerte y a sus hijas a la deshonra; a un hombre que hace escarnio de los derechos de sus ciudades y pueblos; a un hombre que ha convertido la patria en un desierto, sus casas en hogueras y sus huertos en yermos.

En esos casos las naciones son como los cornudos bueyes que siguen a un niño que los lleva tirando de una cuerdecita y vierten su sangre por cada antojo del niño irresponsable o de su ama. Y en todo eso los pueblos se asfixian en la vaciedad del poder igual que los mosquitos en un espacio falto de aire; se ahogan en el exceso de su propia fuerza, como abejas en una miel desbordante. Si un hombre se vuelve loco y dice insensateces como la Tierra nuca las haya oído, los pueblos caen ante él de rodillas; le levantan altares y se vuelven piadosos, obedientes, trabajadores y humanitarios si se lo pide un becerro o el diablo. Legiones de bribones acechan ante las moradas de la justicia como gatos hambrientos ante las guaridas de los ratones, y durante siglos la gente no se ha cansado de dejarse comer por ellos.

Pero ¡cómo voy a encontrar yo el hilo por el cual se saca toda esa espiral de miseria y de bienestar, de sabiduría y de necedad, de locura y de grande elevación del espíritu!

Los hombres ya en su caverna no son iguales entre sí; bajo el techo, detrás del cerrojo y de las paredes, la desigualdad crece con fuerza; y cuando un hombre se halla en medio de centenares o millares de otros hombres, se ve forzado, quiéralo o no, a decir al fuerte que sea su amparo; al astuto, que sea su caudillo, y al rico, que sea su mantenedor.

Este es el origen del poder, arraigado profundamente en nuestra naturaleza y fundado en la necesidad de desarrollo que es esencial a todo el género humano. Pero igual que una corriente de agua que inunda reinos enteros, también él a menudo devasta provincias enteras.

No es el poder, sino el hombre que lo tiene en su mano, el culpable de los males de la humanidad.

Todas las consecuencias del poder son santas y buenas mientras el hombre que lo tiene en su mano sea fiel, su palabra sea sincera y su lealtad sea tan inconmovible como lo son las estrellas.

Pero cuando el hombre es incapaz de elevarse al divino sentido de la lealtad, cuando su palabra es como caña movida por el viento, cuando hallándose en posesión del poder no se siente en un nivel más responsable que el del pueblo cuyos derechos tiene en su mano, y cuando es infiel como el hombre cuya debilidad se vuelve contra él, entonces con el poder que posee destruye los derechos de los demás que no son los suyos propios y, con la sangre de las personas a quienes no mantiene su palabra ni deja ningún derecho, estercola la tierra que ha devastado.

Pero también en esa lucha de mentiras y atropellos se forma y educa la sociedad, elevándose al sentimiento de dignidad y a la posesión de las capacidades insitas en su naturaleza.

Así pues, acude tranquilo a la lucha por la verdad y el derecho, no tiembles ante la victoria de las mentiras, valora el instinto animal del hombre de un modo tanto más negativo cuanto más se levanta contra el derecho y la verdad, y cuando te veas cogido en las mallas de la ilegalidad e injusticia como una mosca en la tela de la araña asesina, aprende a morir a fin de permanecer siendo una persona y poder servir a la humanidad.

Ha ocurrido que, al consagrarse aquella fuerza animal que adora un poder que no tiene nada de santo, la Tierra ha quedado embrutecida.

La irracional desvirtuación del poder ha excitado en la multitud maltrecha sentimientos de autoconservación, de modo que ahora el pueblo enfurecido al poder culpable lo coge por la garganta.

Se han aflojado todos los lazos que antes ataban al poder para que, en aquel canto de sirenas que por todos lados incita a la infidelidad y deslealtad, no perdiera fácilmente el buen sentido.

La desgracia que espera a nuestro continente en trance de envejecimiento es imprevisible. El ser mortal, siguiendo unas leyes eternas, gloriosas e inmutables, tiende siempre a que prepondere en él su sentido animal y su fuerza animal; y el hombre, que es tan poderoso como animal, así habla siempre a la debilidad de la especie humana: «Tú existes por mí». Y luego juega con la serie de los grupos humanos como con la serie de las cuerdas de un clavijero musical; y ¿para qué va a tener alguna consideración con el estallido de las cuerdas? No son más que cuerdas; cuantas son las personas de su país, tantas son las cuerdas que él tiene, y tantas como se rompen él las tira, y a medida que las va tirando va tensando de nuevo su agujereado y aporreado clavijero: al fin y al cabo no son más que cuerdas.

¡Ah, son hombres! Y en la indecible postración de un vasallaje injusto se vuelven como las patas con garras propias del oso: no saben lo que quiere ese animal gruñón que se sostiene sobre sus cuatro patas, pero se abrazan fuertemente en la corazonada de cada uno contra aquel que lo regaña.

¡Ah, son hombres!, y en la humillación de semejante vasallaje el género humano vuelve a ser lo que era anteriormente, antes de que llamara al poder haciéndolo salir de la nada y de que dijera a la fortaleza de la humanidad: «Sé tú mi escudo y mi rey».

Cuando el poder degeneró en deslealtad y aprendió a encubrir con fría palabrería el atropello de romper la palabra dada, el derecho de las personas se retiró de la Tierra.

Entonces el poder dice a la debilidad del género humano: Esta es mi ley a la cual tú has de obedecer. Yo te vendo al pueblo de los reyes que me paga por tu vida y por tu muerte. Toca el tambor y festeja al pueblo real que tanto paga por las personas. Dichoso aquel excelso linaje que pregunta a los reyes cuánto vale comprar a los seres humanos. Salud a él, y parabienes y acción de gracias, que

encauza sus riachuelos de oro hacia los regazos de los reyes que venden a los hombres a fin de verse asegurados en sus tronos, y que luego va a venderlos a islas que necesitan hombres. Y nuestro continente que está envejeciendo permanece siendo lo que es: un gran edificio apolillado que a toda prisa trata de evitar su imparable derrumbamiento. Que siga siendo lo que es: un linaje sin derecho, desavenido, torpe y lerdo; y que ningún pueblo de la Tierra se vuelva como el pueblo de los reyes que domina los mares y ejerce su tutela sobre la tierra firme. Ha ocurrido que, en la consagración de la fuerza animal adorada por el poder desacralizado, un sector de la Tierra se ha vuelto salvaje.

Cuando encuentre una piedra que a la luz del Sol brilla, dile esto al déspota: Tú y tus hijos debéis vivir en una noche perpetua, y a lo largo de toda tu vida debes buscar bajo la Tierra la piedra que brilla.

En los abismos de la Tierra y en la noche terrible de unas brumas perpetuas, la madre que sufre injusticias se olvida de aquel sol que le falta siempre y de una luz del día que nunca ve; alaba al señor que le envía pan en los sótanos de la noche, y en el aire asfixiante que respira le agradece un vaso de bebida reconfortante; estrecha a la moribunda progenie de sus cortos días, a la cual apenas ve, con íntimo gozo de su corazón, y con una fidelidad diaria a sus deberes se alegra de encontrar la piedra y se la envía al señor que ve el sol y que goza de toda la dicha del día.

¿No es ella acaso un ángel en los sótanos de la noche? Pero los seres humanos no son un ángel como éste.

Sujeto a las cadenas de un poder que no conoce ningún derecho referente a uno mismo, el hombre se hunde de nuevo a la incapacidad y a la insensibilidad de su estado natural deteriorado. Y luego la disolución de los Estados se alimenta de la generalización de los sentimientos interiores del sansculotismo.

Y antes de que ocurra esto los reyes en sus tronos se endurecen como robles de hierro. Un profundo pánico rodea sus coronas, como la naturaleza muerta en los abismos de montañas desérticas. Luego unos monjes célibes y unos solterones melancólicos serán los últimos sostenes de los Estados hasta que estos se derrumben, y los pueblos, en la calamidad de la anarquía para la cual se han formado y educado con las petulancias de la injusticia, se descompongan como los cadáveres de las personas en el sepulcro.

[La disolución de los Estados]

Los Estados florecen y se desvanecen como el hombre. No son otra cosa que el hombre mismo: igual que el hombre, el Estado florece públicamente y públicamente se deteriora; igual que el hombre reúne la fuerza que necesita para su prosperidad y para su declive.

Para completar el cuadro de lo que son los hombres, voy a esbozar algunos rasgos de la próxima disolución de los Estados.

La administración pública escarnece el espíritu de todas aquellas constituciones bajo las cuales los hombres podrían llevar una vida autónoma, no deteriorada por un poder arbitrario y protegida contra el poder por la ley.

Luego se hiere sin necesidad, contra todo derecho y contra la práctica de unas costumbres paternales, el sentimiento del pueblo en el aprovechamiento de su propiedad, en su vida hogareña, en la administración justa de sus competencias aldeanas y ciudadanas.

En todas partes se hace prevalecer luego los medios sobre el fin, la apariencia sobre la realidad, el poder sobre la lealtad, la astucia sobre la justicia, la vida placentera sobre el derecho, la sensiblería sobre la razón, el arte sobre la verdad y el ocupar un puesto sobre el mérito.

En esta dirección dada a los sentimientos humanos, luego el rango necesariamente se convierte en la única medida del respeto, y en ese momento las personas aparecen sin una posición humana propia, sin una consideración humana peculiar, clasificadas para unas funciones, para unas modalidades de servicio y para un brillo de prestaciones que es contrario a la naturaleza y que pone obstáculos insuperables a la dignificación interior de las personas. La deleznable moralidad de unas personas ricas y acomodadas se une luego con las pretensiones del poder y de tener por gentuza a las clases trabajadoras cuando se opongan a los abusos de la riqueza y del poder, y de utilizarlas como máquinas en el caso de no oponerse a tales abusos.

La dicha de vivir y de hacer algo en la Tierra se trueca luego en el arte de esperar en la Tierra, y la capacidad autónoma del pueblo, que tiende a conseguir un duradero bienestar justo, se transforma luego en el engañoso resplandor de una

intranquilidad infundada tal como la que hay ahora en el estado social. Y de igual modo que se ha desvanecido la capacidad interior del hombre de ser provechoso a sí mismo y a los demás de un modo autónomo y justo, aparece luego la necesidad pública si no de proveer al mundo de un estamento relativamente numeroso dedicado a servicios, al menos sí de mantenerlo en orden por él.

Pero lo que resulta y puede resultar de semejante elevación del estamento dedicado a los servicios y del espíritu de servicio no es precisamente el orden social. Es, por el contrario, una utilización artificiosa de la maldad del pueblo en provecho de una engañosa forma estatal que carece totalmente de aquello que es propio de todo buen orden social.

Pues en todas partes del país encontramos unos funcionarios que servirían para hacer de bribones, y que lo que hacen es llevar al país el mal consistente en revestir su grosería y su astucia con la careta de su fidelidad y arte en sus funciones y a menudo también de su sensibilidad.

El meollo del país, la clase media, en general es, pues, vilipendiada, degradada y oprimida.

El disgusto se va apoderando del corazón de aquellas personas que son las únicas del país por las cuales todavía sería posible volver a vivificar la antigua virtud cívica y poner verdaderamente coto a las primeras causas del deterioro del país.

Entre tanto en ese momento la verdad y el derecho son ahogados, pero no con la violencia, sino con malicia y con lo que llaman la costumbre (etiqueta).

Y luego se va introduciendo en todas partes una filosofía de la injusticia y de la mentira con el ropaje del decoro, de la sabiduría y del orden.

Esa pervertidora que es la administración estatal se apresura a tomar las formas de la amabilidad ingenua y de la inocencia; en todas partes aparece con el barniz de la hidalguía, de la justicia y de la virtud, y hasta su circunspección es de buen tono. Por cualquier parte que lo mires, todo lo pone a tu alrededor como en sombras.

Has de amarla, hasta que topes con su política. Pero en esto su razón, su hidalguía y hasta su estilo de vida son como el pie de un caballo que de repente

se muestra receloso ante un extraño.

Ahora voy a esbozar algunos rasgos de su comportamiento.

Cuando tú, con la inocencia de tus presentimientos, hables con ella de las libertades de tu ciudad, rechazará como excéntricos aquellos principios que se basan en la naturaleza del alma humana, y como idealistas si se apoyan en conclusiones racionales.

Si fundas tus puntos de vista en la historia y en la experiencia, te dirá que la historia y la experiencia no se adaptan a tu caso y, cuando no pueda negar que se adecuan al mismo, te objetará que tus principios entran en conflicto con los criterios superiores de la filosofía y de la política, e incluso de la religión si tú eres una persona religiosa.

Pero hablará así contigo sólo si apareces ante ella como un extraño y sin interesarte por su injusticia. Mas si apareces como un súbdito suyo, su comportamiento ya será otro.

Entonces brilla en su frente una superioridad que te distancia de ella; en su mirada aparece la llama del recelo y en sus labios domina un encarnizamiento oprimente. Cuando apeteces un derecho lo que tendrás será una injusticia, porque has hecho reclamaciones; eres un desagradecido puesto que te quejas, y eres un impertinente porque pides cosas. Dirá que tu seria preocupación por el bien del país es una intrusión juvenil en asuntos que nada te importan; tu sabia averiguación de los fundamentos del derecho social la hará pasar por superficiales habladurías de cosas que no entiendes, y tu comedida afirmación del derecho social la presentará como la inquieta impertinencia de un ansia de novedades desenfrenada.

Toda preocupación por el derecho del pueblo te la hará ver como cosa de quien ve fantasmas, y el poner atención a los procedimientos empleados por el poder te lo mostrará, si no como fruslerías de un club de aficionados a la política, al menos como un acto de desconfianza en la bondad de ese poder. Te hará confundir la tranquilidad del gobierno con la tranquilidad del Estado, y tus deberes para con este último con las atenciones que has de tener con el primero.

Si te atreves a pisar de más cerca aquel temor reverencial con el cual ella exige la adoración de los paliativos de su política, te recriminará comme il faut, si no un sansculotismo, a buen seguro una peligrosa inclinación a principios que

llevan a él. Y del mismo modo, si quieres fundar la aristocracia en unos principios coincidentes con la naturaleza humana y con el fin de la unión social, será imposible que escapes a su perorata de que tú eres un demócrata.

Amigo de la verdad: no pienses que en ese momento haya otra posibilidad que la de que esos políticos a medias y su poca valía política no puedan soportar alguna simple verdad, y menos aun todo el sentido común de un hombre sencillo.

Ni siquiera pueden admitir la firmeza de otro principio que no sea el del maquiavelismo o, más bien, el de su semimaquiavelismo. En su mentalidad la verdad y el derecho se hallan enteramente subordinados, en general, a las necesidades de su rutina y a todas las miserias de esa rutina.

Incluso la religión en su mano no es otra cosa que un pobre medio al servicio de su mentalidad torcida y de su falta de corazón, y un tapaagujeros de su política miserable y de su poca competencia en cosas del Estado.

«Que cada uno se someta a las potestades superiores»: esta auténtica expresión de actitudes de inocencia y de justicia, este modo puro de entender a Jesucristo, que fue obediente a su Padre y a todo el orden del mundo hasta una muerte de cruz, esta excelsa doctrina de moralidad es tergiversada luego de tal modo, desconectándola del espíritu esencial del cristianismo, que se viene a decir que el conjunto de la sociedad humana como tal carece de todo derecho social frente a las arbitrariedades del poder.

Aquel pasaje: «No temas a aquellos que sólo pueden matar tu cuerpo» no se interpreta nunca como el deber que tienes de actuar como un hombre inconmovible cuando se trata de afirmar tu derecho civil y de dar testimonio de la verdad contra toda injusticia. No te dirán que tú también como ciudadano has de obedecer más a Dios que a los hombres.

Ni siquiera te elogiarán la conducta de Jesucristo frente a las prescripciones religiosas y profanas de su país como ejemplo de un comportamiento verdaderamente cristiano en relación con unos funcionarios del país farisaicos y violentos.

En ese momento los sacerdotes, cuando hay conflictos del poder frente al pueblo, se hallan de lado del primero, y no pueden hacer de otro modo, pues están a su servicio y, en el mismo, el único pan que comen es el del poder y no el del pueblo, y por mucho que con cortesía se quiera decir que esto no es así, lo

cierto es que, mientras el mundo exista, aquel proverbio que dice: «Yo canto la canción del pan que como» es verdadero para todas aquellas personas a quienes les gusta comer.

Deberemos ser siempre comprensivos con ellas, pero en todo caso hemos de saber que esto es así. Su comportamiento es tanto más peligroso para la esencia del derecho social cuanto que, en aquellos mismos momentos en que predican humanitarismo y compasión para ti, están contribuyendo de todas las maneras posibles a hundir tu fuerza social.

El non plus ultra de su arte de proteger la injusticia del poder al amparo de su cogulla o, si lo prefieres, de su piedad consiste en sus maneras de hacer desaparecer enteramente de la vista de las personas de nuestra época ricas y bienestantes, y también de las pobres y miserables que ansían la comodidad, las primeras cuestiones del derecho social, el interés por la libertad misma y los simples pero primarios criterios de nuestro escudriñar este asunto; y de hacerles creer que esos criterios son intrascendentes para su felicidad y que hasta pueden resultar peligrosos para su moralidad. Y además a las personalidades notables que haya entre ellas hacerles notar la parte que ellas mismas tienen en el derecho divino del poder y, a través del placer que sienten al conceder gracia y perdón, refinar en ellas la casaca de orgullo que de este modo ellas refuerzan en sí mismas; y también suscitar en ellas un profundo encono y resentimiento contra cualquier hombre que se atreva a decir que su infame destrucción de la virtud cívica por el engaño de una moralidad desprovista de verdad, y su soterramiento del derecho en el muladar de la concesión de gracia, son lo que realmente son. Si tú en ese momento obras bien, o al menos haces aquello que tus padres llamaban obrar bien; si tú esclareces los principios del orden social contra el sentido animal del poder, y reclamas el derecho y el buen orden de tus padres y te muestras celoso contra los abusos del poder, has de temer, pues éste en ese instante empuña la espada en defensa de su propio egoísmo animal. Pero si haces el mal, o cuando menos aquello que tus padres llamaban obrar mal, y así ayudas a ese poder a desennoblecer a las personas o a transformar en ellas el justo sentido de la libertad en un sentido de servitud animal que rebaja la nobleza de lo más íntimo de la naturaleza humana, en tal caso serás alabado por ese poder, pues en ese momento el mismo es un servidor de su propio egoísmo.

Notas al pie

[1] «Bienaventurados los que poseen cosas» (N. del T.).

[2] «Que tengan para sí» (N. del T.).

[Segunda parte]

[LOS TRES ESTADOS DEL HOMBRE]

[Segunda parte]

[LOS TRES ESTADOS DEL HOMBRE]

TRÁNSITO A LO ESENCIAL DE MI LIBRO

[La fuerza moral y las reiteradas caídas]

Con lo anterior ya habría yo completado la imagen del hombre y, con ella, la imagen de la cercana disolución de los Estados.

Para mí lo dicho es enteramente verdad, o sea, a mi modo de ver el asunto es así y no de otra manera. Mas precisamente por esto lleva también la impronta que la propia naturaleza de mi desarrollo individual le ha dado y, en consecuencia, adolece de aquella parcialidad con la que, en el decurso de mi vida, algunas cosas del mundo aparecen ante mi vista provistas de mucho atractivo, otras envueltas de mucha aversión, unas apoyadas en grandes experiencias y otras oscurecidas por la sombra de una falta de experiencia. Esto debe ser así. Mi imagen del hombre, igual que mi libro, no ha de ser otra cosa que la verdad que hay en mí mismo; de otro modo sería un entretejido de mentiras contra mí mismo y contra mi finalidad.

Ahora he proseguido y me he preguntado: Mas ¿por qué esto es así? ¿Por qué los seres humanos perecen en el lamento de la injusticia y en la desgracia de una degradación interior, mientras que algunas personas se elevan a un notable nivel de bienestar ciudadano y de dignificación moral? Debo aclararme en esto, o de otro modo la impresión que el decurso de mi vida me ha causado constituirá para mí un caos que me acompañará hasta mi tumba.

Unas veces he visto que las circunstancias hacen al hombre; pero otras veces he visto de pronto que el hombre hace las circunstancias, y que él tiene en sí mismo una fuerza de dirigirse a él mismo de modo diverso según su voluntad.

Al hacer esto está tomando parte en la formación de sí mismo y en un influir en las circunstancias que actúan sobre él. He tratado de desarrollar un poco más para mí esta mezcla de casualidad y de libertad que parece constituir el destino de mi existencia en la Tierra, y he comenzado por preguntarme cómo soy lo que realmente soy y cómo el hombre llega a ser realmente lo que es.

Me he preguntado esto: ¿Acaso un niño, si no es educado para ello ni es obligado a hacerlo, va muy temprano a su trabajo y lo ejecuta tranquilo y contento hasta que el Sol declina y sus músculos cansados piden el reposo? Y el labrador, si hiciera lo que quisiera, ¿se pasaría todo el día y todo el año sudando y helándose de frío en el trabajo de la madera y del campo tal como está haciendo? Y así también el comerciante y el artesano, ¿aguantarían a lo largo del día y del año, pegados a su pupitre o a su banco de trabajo, si desde su juventud no hubieran sido coaccionados a sentir, pensar y hacer mil cosas de un modo distinto a como en todo el mundo las siente, piensa y hace la persona que en esto no ha sido coaccionada ni violentada?

He tenido que responder que toda esa gente, si hubiese hecho lo que hubiera querido, no habría hecho todo eso; por el contrario, en este caso sólo habría procurado cuidar de su tranquilidad, buscarse alegrías, no ocuparse de nada más que de sí misma buscando pasar sus días sin afanes, sin sufrimientos y sin esfuerzos. De este modo el hombre es lo que es gracias a la coacción y a la diligencia con las cuales llega, en sus asuntos esenciales, a sentir, pensar y obrar de un modo distinto a como sentiría, pensaría y obraría sin coacción ni esfuerzo. Es evidente que, si el hombre social se abandonara a sí mismo sin esa coacción, se disolverían todos los vínculos del mundo y una indecible desgracia se cernería sobre la desbaratada Tierra como un ángel de la muerte.

De todos modos, a causa de los primeros sentimientos básicos de nuestra naturaleza, en esta situación debo necesariamente preguntarme si no debo acaso sacrificar mi derecho y mi felicidad a fin de que el mundo permanezca en un orden del cual, en el fondo, yo no sé si es bueno o malo.

Pero no puedo evitar en mí el querer saber efectivamente si aquel orden del mundo por el cual yo soy lo que soy es bueno o malo. Me resulta imposible persuadirme de que aquella ausencia de coacción que mi naturaleza desea podría ser buena para el género humano, puesto que indiscutiblemente me llevaría a prescindir de todo aquello que es lo único por lo cual puedo conseguir de un modo tal que mi mujer me quiera, que mi hijo me honre, que mi amigo me sea leal, que el pobre me bendiga y que mi patria me esté agradecida.

Y si yo sé todo esto, ¿cesaré luego por ello de exigir con toda la violencia de mis primeros impulsos animales la libertad total de mi naturaleza animal? Y de nuevo he de responder: En modo alguno. Ciertamente que por un lado no puedo soportar las consecuencias que para mí tiene el someterme, contra mis

convicciones, a los instintos animales de mi naturaleza. Y por otro lado el grado de poder de los sentidos al cual me supedito es esencial a mi naturaleza.

No puedo desmentir en mi pecho los sentimientos básicos de mi naturaleza animal sin verme feliz cuando yo, en el brillo suave del Sol, paso los instantes sumido en ensoñaciones y olvidándome tanto del pasado como del futuro.

No puedo tener con los animales del campo el parecido que tendría si no tendiera mi mano hacia el fruto del campo y de la viña con una ilimitada libertad. Yo no puedo ser quien soy y compartir gustoso y voluntarioso los víveres de mi cueva con un hombre que no me ha ayudado a acumularlos. Y sin embargo esto y otras mil cosas parecidas yo, como agricultor, como ciudadano, como artesano y demás, no sólo he de poderlas hacer, sino incluso quererlas hacer. Y cuando luego me pregunto por qué soy yo ciudadano, campesino, artesano y otras cosas y por qué no prefiero ser simplemente hombre, encuentro que en todas esas situaciones gozo de unas ventajas que no puedo proporcionarme fuera de ellas y de las cuales mi naturaleza, no sea más que por el valor que tiene una ausencia de coacción animal, no está propensa a prescindir.

Así pues, en medio de las limitaciones de mi formación social, mi conveniencia animal y, por consiguiente, también mi voluntad animal es que prosigan aquellas situaciones sin las cuales yo no podría disfrutar de las ventajas de aquella. De modo que, aun cuando el fundamento de mi formación social es, en esencia, una limitación —basada en la coacción animal— de mi naturaleza y de todo su posible disfrute, también es cierto que las experiencias de mi vida me llevan siempre con paso seguro a prolongar con mi propia voluntad las consecuencias de mi coacción animal. Ignorando aquello que yo, guiado por la casualidad y por la experiencia, haré de mí mismo, y carente de información sobre ello, y despreocupada de aquello que el arte de los seres humanos pueda hacer de mí, la naturaleza me puso en la Tierra con una gran capacidad de poder asegurar en todas partes mi existencia animal por mí mismo, sin la colaboración del arte de los seres humanos.

En la simplicidad de esta fuerza básica originaria de mi naturaleza, en mi instinto, reside la esencia de mi sano sentir, pensar y actuar animal.

Pero tan pronto como quiero ser más o tengo que ser más que aquello que la naturaleza en general ha hecho de los seres humanos, tengo que pasar a señorear, en la Tierra, esa simple guía que es mi existencia no sofisticada ni ilustrada.

La naturaleza no puede hacer esto por mí.

Ella no puede, con la ley de su omnipotencia, obligarme a que yo no vaya con la cabeza erguida al aire, a que yo en el brillo suave del Sol no me olvide gustoso del pasado y del futuro, ni tampoco a que yo sin mi aquiescencia y contra mi voluntad haya de convertirme en un buen sastre o en un buen zapatero. Si la naturaleza pudiera hacer esto y lo hiciera, yo no sería un hombre y me faltaría toda la base por la cual tengo que hacerme a mí mismo tal.

Tampoco podría ella rebajar aquel grado de capacidad animal de la cual el hombre tiene necesidad ante las dificultades que una Tierra no elaborada le ofrece en todas las latitudes: rebajarla hasta el punto de que igual le costaría a un afilador de tijeras que a un príncipe superar su obstinación, sus cuitas, su necesidad y sus molestias cuando se empeñan en algo. Si los errores de nuestro egoísmo no encontraran, en la vida social, un contrapeso en los fuertes sentimientos de nuestra autoconservación, hasta la misma existencia del género humano correría peligro.

Esto es tan cierto, que hasta los alcaldes de pueblo habrían convertido ya el mundo en un desierto si aquella fuerte pretensión con la cual, entre el humo de la habitación donde toman unas copas, se arrogan una omnipotencia no fuera contrarrestada de un modo general y seguro por la fuerza de los sentimientos primarios y básicos de nuestra naturaleza.

Lo que prueban hacer los alcaldes con sus habitaciones para tomar copas lo prueban también los reyes con el cetro, los conquistadores con la espada, los majaderos con su charlatenría, los clérigos con los conventos, los nobles con los castillos y las autoridades con las cámaras; en una palabra, cada cual lo prueba con la peculiaridad de la fuerza física de que dispone.

Así pues, la injusticia del mundo en todas partes termina sólo si interviene el poder.

La sinrazón animal no cede ante ningún derecho, y la sinrazón social no es otra cosa que la sinrazón animal socialmente reforzada y socialmente organizada.

Mas ¿deberían por este motivo la verdad y el derecho no ser nada para la humanidad? ¿Deberá acaso ser absolutamente cierto que todos los acontecimientos de la vida no son más que arte de prestidigitación para aquellos a quienes el mismo les encubre con una niebla impenetrable las diferencias

internas que hay entre todas las cosas?

No, tampoco esto es así. Aun cuando la verdad y el derecho no aparecen en el hombre por sí solos, no por eso deja de ser cierto que él puede adquirir esa verdad y ese derecho.

No; de la expresión de moda en nuestra época: «¿de qué sirve buscar la verdad y el derecho?» no puede sacarse nada; no es verdadera; es únicamente un hondo suspiro de nuestra confusión y de nuestra aversión frente a la verdad y al derecho y, en este sentido, no nos sirve.

Y si nos paramos a observar un poco quiénes han sido las personas que con más frecuencia han tenido en su boca esta expresión puesta de moda en nuestra época, veremos que a buen seguro la mayoría de ellas tendrían que cambiar las cosas de su mesa si nos pusiéramos a examinar con detención si es blanco o es negro aquello que anotan, registran, controlan, completan, sellan, alaban, mandan y predican.

Pero tales personas al obrar así quedan marcadas por las mentiras de su sentido animal. Por este motivo su voz no decide nada en relación con la capacidad que tienen los seres humanos para la verdad y el derecho. Conocemos su «bla-bla-bla», sabemos lo que quieren cuando tocan la gaita.

La gente honrada no dice a las muchedumbres: «Sois todos unos locos» ni «sois todos unos canallas».

Pero en asuntos que podrían modificar sus bienes los seres humanos no son honrados. Rara vez lo es el hombre. Por lo que respecta a la capacidad de las personas para la verdad y el derecho, es muy cierto lo que decimos a continuación.

Vemos todos los días que los aconteceres de la vida que tocan de cerca a las personas son captados por éstas con una visión sosegada y abierta, tales cuales son. Pero también vemos a otras que diariamente, en los acontecimientos más esenciales de su vida, actúan como en el estado de embriaguez, y con una visión dispersa y un estado interior desasosegado y desarticulado consideran negro casi todo lo que es blanco, y blanco lo que es negro. Pero son menos numerosos los primeros, que han venido a este mundo con una mentalidad abierta, que los segundos, que han venido con telarañas en los ojos.

La verdad y el derecho son para los seres humanos, en tanto que estos actúan de un modo puramente animal, una simple capacidad física. Ciertamente no son nada.

La verdad y el derecho son algo para las personas sólo en cuanto que éstas hacen de ambos algo para sí, en cuanto que no actúan de un modo meramente animal ni son simple capacidad física. La cuestión de por qué los seres humanos se hunden en la miseria de la injusticia y en la desgracia de una disolución interior, mientras que algunas personas se elevan a una notable altura de felicidad cívica y de dignificación interior, me parece que puede solucionarse teniendo en cuenta esto: el hombre es injusto y se desbarata porque no hace nada con la verdad y el derecho.

Pero él encuentra la verdad cuando busca la verdad.

Tiene un derecho cuando lo quiere tener.

El hombre, pues, es vidente por su voluntad, pero también por su voluntad es ciego. Por su voluntad es libre y por su voluntad es esclavo. Por su voluntad es honrado y por su voluntad es un rufián. Este modo de ver ha dado lugar al siguiente diálogo.

[Diálogo sobre la deslealtad en el derecho social]

La igualdad interior de las equivocaciones humanas

Él.– Cuando el hombre siente, piensa y actúa como lo hace al obrar sin sufrir coacción ni violencia, ¿posee aquella voluntad firme y noble con la cual puede alcanzar la verdad y el derecho?

Yo.– Esto no es posible.

Él.– ¿Por qué no?

Yo.– Porque, en este caso, en su sentir, pensar y obrar, el hombre, de un modo puramente animal, parte de aquella situación en la cual los seres humanos poseen muy poca receptividad para la verdad y el derecho.

Él.– Y ¿adónde me llevará este mi modo de ser en todas las relaciones de la vida social?

Yo.– A una perfidia en cuestión de derecho social.

Él.– ¿En qué consiste esta perfidia?

Yo.– En la mala fe de no hacer más que disimular aquella falta de derecho que es propia de una libertad que en una naturaleza embrutecida hace chorrear sangre, pero en el fondo permaneciendo uno siendo, en medio de la sociedad civil, aquel animal de presa violento y sediento de sangre que es el hombre en la selva, en el deterioro animal de su embrutecimiento natural.

Él.– ¿Cómo expresa el hombre esta perfidia en el trono?

Yo.– Con la propensión a la tiranía.

Él.– Pero ¿confiesa esta inclinación a ser tirano el hombre que está sentado en un trono?

Yo.– En absoluto.

Él.– ¿Cómo llama él esta propensión?

Yo.– Firmeza en el mantenimiento de sus derechos soberanos y de los derechos de la corona, y otras cosas de nombre rimbombante.

Él.– Y ¿cómo expresa esa perfidia el hombre que vive bajo un techo de paja?

Yo.– Con la propensión a la anarquía, a la supresión de los estamentos sociales y al sansculotismo.

Él.– Pero ¿confiesa él, bajo su techo de paja, su inclinación a la anarquía y a la supresión de las clases sociales?

Yo.– En modo alguno.

Él.– ¿Cómo llama él esta inclinación?

Yo.– Solicitud por los derechos humanos, por la libertad, por la igualdad y por cosas de nombres tan bonitos como estos.

Él.– ¿Cómo manifiesta el patricio esta perfidia en el derecho social?

Yo.– Con una propensión a la oligarquía.

Él.– Pero ¿confiesa el patricio esta inclinación a la oligarquía?

Yo.– De ningún modo.

Él.– ¿Cómo llama él a la misma?

Yo.– Propensión a la aristocracia.

Él.– Y cuando la oligarquía con sus fechorías ha puesto una marca de fuego, aun para la ciega muchedumbre, a esa palabra «aristocracia» que ha degenerado en mera fantasmagoría, ¿cómo llama el patricio su perfidia en el derecho social?

Yo.– Como le venga bien: unas veces solicitud, y otras, lealtad señorial al país.

Él.– ¿Cómo expresa el noble esa perfidia en el derecho social?

Yo.– Agudizando todas las infamias contra quienes viven bajo techos de paja, con dispendios en partidas de caza, con las trapacerías de sus funcionarios, con sus casas de héspedes, con sus molinos, con sus normas de pesas y medidas, en una palabra, con todos los medios peculiares de procurar oficialmente las rentas señoriales.

Él.– Pero en este caso, ¿confiesa el noble ser una persona tan malvada como su miserable campesino?

Yo.– No.

Él.– ¿Cómo llama él su maldad?

Yo.– Comportarse conforme a su estamento.

Él.– Y su funcionario, ¿confiesa esa perfidia en cuestión de derecho social?

Yo.– ¡No lo permita Dios!

Él.– ¿Cómo habla él de ella?

Yo.– Como de una gran lealtad y solicitud suya en la administración de las gentilezas señoriales, todas las cuales se fundan en unos derechos claros y patentes y en derechos de tutela, derechos de protección, derechos feudatarios, derechos de cancillería, derechos de aduana, derechos de caminos, derechos de diezmos, derechos señoriales, derechos de suministro, derechos caza, derechos de pesca, derechos de pastoreo, etc.; y todas ellas están tanto dentro del orden que no hay quien pueda dudar lo más mínimo de ello.

Él.– Y el comerciante y el artesano, ¿cómo manifiestan su propensión a la injusticia social?

Yo.– Con sus ganas de establecer monopolios.

Él.– ¿Qué es un monopolio?

Yo.– Pienso que es algo así como la atribución de poder utilizar alguna cosa con un injusto perjuicio social de las demás personas.

Él.– Entonces, un monopolista, ¿sería una especie de animal natural privilegiado en la sociedad civil?

Yo.– Pienso no muy de otro modo.

Él.– Entonces, los cíclopes, que con su cachiporra golpeaban de muerte a cualquier ser que se atrevía a pacer cerca de sus grutas, ¿habrían sido, pues, los primeros monopolistas?

Yo.– Sí, pero estos se procuraron una situación privilegiada siendo sus propios jueces en sus cosas; los jueces posteriores, en cambio, no proceden con tanta contundencia via facti: permiten a los seres vivientes vivir muy cerca de sus moradas e incluso a veces puede que, cuando están de buen humor, sufran al ver que un buen hombre acude a su casa pidiendo un trozo de pan. Esto marca una gran diferencia entre ellos y aquellos devoradores de hombres de un solo ojo.

Él.– Marca una diferencia, pero ahora no queremos comentarla con más detalle. ¿Cómo se manifiesta la perfidia en cuestión de derecho social en los eruditos?

Yo.– Con las disputas y discusiones, y más especialmente con el hambre de charlatanería que tienen sus torpes almas.

Él.– ¿Cómo llaman ellos sus disputas y discusiones?

Yo.– Celo por la verdad y el derecho.

Él.– ¿Y el hambre de charlatanería de sus torpes almas?

Yo.– Un producto de la inteligencia.

Él.– Y los eclesiásticos, ¿cómo expresan su perfidia en cuestión de derecho social?

Yo.– Con ganas de dormir y de dominar, metiéndose en todo y con una sumisión suya que es la mayor de todas las sumisiones.

Él.– ¿Cómo llaman ellos sus ganas de dormir?

Yo.– La quietud en Dios.

Él.– ¿Y sus ansias de dominio?

Yo.– Sacerdocio real.

Él.–¿ Y su meterse en todo?

Yo.– La santa fidelidad al deber.

Él.– ¿Y su sumisión la mayor de todas?

Yo.– El seguimiento de un hombre que ciertamente fue obediente al orden del mundo hasta la muerte, pero que sin embargo nunca dobló su cerviz ante la injusticia, los abusos y la hipocresía.

Él.– Pero todos esos abusos de perfidia por parte de las personas en cuestión de verdad y de derecho, ¿son en general otra cosa que consecuencias de una gran propensión animal nuestra a vivir, en medio de la sociedad civil, de aquel modo

como vive el hombre cuando no se halla sometido a coacción y sometimiento?

Yo.– En general no son otra cosa que consecuencias de una maldad en el uso de las fuerzas sociales que tienden a esa finalidad. Por eso la inclinación del rey a la tiranía y la inclinación del campesino a la anarquía son, en esencia, la misma cosa; por eso tanto el oligarca como el sansculótide hablan por una misma boca; por eso las maldades de la vida de la nobleza rural son meros refinamientos de las maldades de quienes viven bajo un techo de paja, e igualmente son una misma cosa las trapacerías del funcionario y las del eclesiástico y —a la inversa— lo son las peroratas monopolistas de los comerciantes y los actos de violencia monopolista y las mezquindades gremiales de la República ilustrada.

PRIMERA EXPOSICIÓN DE LO MÁS ESENCIAL DE MI PUNTO DE VISTA

Lo he visto de un modo cada vez más claro. El hombre o, más bien, yo mismo me represento la verdad y el derecho de una manera totalmente distinta cuando siento, pienso y obro tal como siente, piensa y obra el hombre que se halla exento de coacción y dominio, y cuando siento, pienso y actúo tal como el hombre aprende a sentir, a pensar y a obrar a través del arte y de la coacción de la vida civil. O también cuando siento, pienso y obro tal como debo hacerlo si reconozco mi autonomía interior con respecto a mis apetencias animales y a mis aspiraciones sociales como el fundamento de mi juicio sobre la verdad y el derecho.

Me ha aparecido ello con mayor claridad. No veo igual la verdad y el derecho si reconozco en mí mismo como fundamento de mi juicio sobre la verdad y el derecho mi instinto, o bien mis pretensiones civiles, o mi concordancia con lo más noble y lo mejor que yo puedo apreciar. He pensado ahora que la aclaración de las contradicciones que parecen existir en mi naturaleza debería yo buscarla en esa diferencia esencial del modo de entender la verdad y el derecho del cual es capaz mi naturaleza.

DETERMINACIÓN MÁS PRECISA DE ESTE PUNTO DE VISTA ESENCIAL

He admitido, pues, que el hombre o, más bien, yo mismo me represento el mundo de tres modos distintos y que, por ello, la idea que en mí me hago de la verdad y del derecho es esencialmente distinta según este punto de vista triple. A través de cada uno de ellos me hago una idea de la verdad y del derecho que se adapta a cada uno en exclusiva.

Así pues, poseo en mí mismo una verdad animal, o sea, tengo en mí mismo una capacidad de considerar todas las cosas de este mundo como siendo yo un animal subsistente por mí mismo.

Poseo una verdad social, es decir, tengo una capacidad de considerar todas las cosas de este mundo como siendo yo una criatura que ha hecho un pacto y un convenio con sus semejantes.

Poseo una verdad moral, esto es, tengo una capacidad de captar todas las cosas de este mundo con independencia de mis necesidades animales y de mis relaciones sociales y verlas sólo en tanto que contribuyen a mi ennoblecimiento interior.

Por lo mismo tengo, a la vez, un derecho animal, o sea, que del modo y manera como yo, como animal subsistente por mí mismo, considero todas las cosas de este mundo surge en mí una necesidad simple, general y automática de pretenderlas de un modo animal, como consecuencia de esta situación.

Tengo un derecho social, es decir, que del modo y manera como yo, como una criatura que ha hecho convenios y un pacto, considero todas las cosas de este mundo surge en mí un sentimiento simple, general y automático de cómo puedo y debo pretenderlas a consecuencia de esta situación.

Tengo un derecho moral, o sea, que del modo y manera como yo considero todas las cosas de este mundo con independencia de mis necesidades animales y de mis relaciones sociales, surge en mí un sentimiento general, automático y simple de que debo apetecer o rechazar esas cosas atendiendo únicamente a la medida del influjo que tienen en mi dignificación interior.

De igual manera que mis ideas de la verdad y del derecho son en mí una consecuencia ya de mi instinto animal, ya de mis aspiraciones sociales, o ya de mi capacidad moral, así también soy en mí mismo un ser con tres modos distintos, a saber, un ser animal, un ser social y un ser moral; e igualmente encuentro en esta triple diferencia de mí mismo, frente a mí mismo, frente a los demás y frente a todo lo que existe el motivo de por qué yo entiendo que ciertas aspiraciones que alimento en mí mismo se fundan en un derecho natural, otras se fundan en un derecho social y, a su vez, otras se fundan en un derecho moral.

Y la pregunta de qué es el derecho natural, qué es el derecho social y qué es el derecho moral me parece ahora no querer decir otra cosa que aquello que hace de mí, en cada caso, la triple y distinta manera de considerar la verdad y el derecho, de la cual mi naturaleza es capaz.

¿Qué soy yo cuando el mundo de mis apetencias sensitivas aparece sin tener en consideración el estado social?

¿Qué soy yo cuando el mundo de mis apetencias sensitivas aparece teniendo en cuenta ese estado?

¿Qué soy yo cuando él aparece atendiendo sólo a mi dignificación interior?

Así pues, he considerado como verdadero que el primer estado es el estado de naturaleza, el segundo es el estado social y el tercero es el estado moral, y ahora considero al hombre desde este triple y distinto punto de vista.

¿Qué soy yo en el estado de naturaleza?

El modo como me imagino el mundo, cuando lo considero viviendo yo en medio de la sociedad civil como un animal subsistente por mí mismo, no es en nada igual a aquel con el cual puedo y debo imaginármelo en el verdadero estado de naturaleza del género humano.

El estado de naturaleza, en el pleno sentido de la palabra, es el grado máximo de integridad animal.

En tal estado el hombre es un genuino hijo de su instinto, que lo lleva de un modo simple e inconsciente al placer de los sentidos.

Lleno de benevolencia, ama a su gacela, a su marmota, a su mujer, a su hijo, a su perro y a su caballo. No sabe lo que es Dios ni lo que es el pecado; fácilmente teme a un demonio; la luz, la selva y el campo tales como Dios los creó son para él santos; la tierra resquebrajada es para él una blasfemia. Reparte sus horas entre el sueño y el goce de los sentidos; para él la embriaguez del espíritu, la vaciedad de la mente y el sumirse en sueños variados constituyen lo bueno de la vida; le gustan el juego, el vino, las muchachas y los cuentos. Al hombre forastero lo lleva a su choza y le pregunta qué ha comido y bebido, de dónde viene y cómo va a su tierra. No se levanta hoy de su silla pensando en el día de mañana. Da su única vaca a cambio de vidrios de coral, y no compraría la vida del año próximo por la pipa de tabaco que tiene en la boca.

Así vive él en toda la Tierra cuando encuentra el placer de sus sentidos sin esfuerzo y goza de seguridad sin preocupaciones.

Pero sin embargo seguimos llamándolo hombre en estado de naturaleza cuando ha comprado el placer de sus sentidos con un largo esfuerzo, y su seguridad con preocupaciones que han durado mucho tiempo. En este caso hace un diario ejercicio de lanzar a la pared el venablo con el cual mata a su enemigo; pone más atención en su arco que en su mujer y en su hijo, y no obstante lo llamamos todavía un hombre en estado de naturaleza.

Los jóvenes se juntan en fila detrás de él y los lleva a la lucha; sin embargo seguimos llamándolo un hombre de la naturaleza. Luego en su pecho ya no hay benevolencia alguna, su mujer es su esclava y el hombre más débil que él es su siervo; no obstante lo llamamos todavía un hombre de la naturaleza.

A quien se opone a él lo mata, y a quien le rehuye lo obliga a servirlo. Y seguimos llamándolo, no obstante, un hombre de la naturaleza.

Conoce ya a los dioses inmortales, pero dice con los cíclopes: «Nosotros somos mejores que ellos». Y para nosotros sigue siendo todavía hombre de la naturaleza.

La gente que lo rodea tiembla ante su frente. Su voluntad constituye la ley de su vecino, y la afirma con el látigo, con la espada y con sogas que atan. Echa de su choza a la mujer de la cual ha gozado y al hijo que ha engendrado. Y, con todo,

al bárbaro lo llamamos un hombre de la naturaleza.

Ahora el monte y el campo tal como Dios los creó ya no son santos para él, y la tierra resquebrajada ya no le resulta una blasfemia. Y tan pronto como ha echado de ella al hombre que es más débil que él, reclama la tierra para sí, es decir, comienza por tomarla, luego la divide en porciones, y la que a él no le sirve ni para utilidad ni para placer la emplea para alquilarla y obtener intereses.

Y ahora a este hombre ya no lo llamamos un hombre de la naturaleza. Cuando el buey va tirando del arado y el hombre cuidando de sus intereses se levanta antes que el sol, decimos que ha pasado al estado social.

Ciertamente no va solo por este camino ni a lo largo del mismo. Cuando en las fértiles praderas de Asia se multiplican las familias de honrados pastores, estos suelen delimitar sus campos de pasto pacíficamente, cultivan la tierra generosa contentos y unidos, se hacen pobres y ricos, conocen la propiedad y el derecho, sin el violento encono de nuestros tiempos. A menudo hay unos vates que a las personas indolentes les enseñan a trabajar y a ser diligentes y a tener temor ante una cosa sagrada como es la sangre.

En nuestros conceptos damos por concluido el estado de naturaleza en el momento en que el estado del género humano comienza a complicarse y hacerse arduo en alto grado.

Hasta ese momento al hombre, en los muy numerosos y distintos grados de su existencia, lo llamamos siempre hombre natural.

Pero en esos grados lo dividimos en el hombre natural corrompido y el hombre natural no corrompido.

Mientras de un modo simple y despreocupado encuentra un fácil placer de los sentidos guiado por el instinto, lo llamamos el hombre natural no corrompido; pero cuando este goce de los sentidos ya no lo obtiene con facilidad y sin cuidados, y con esto pierde su despreocupación y su benevolencia animal, lo llamamos el hombre natural corrompido.

Pero ponemos demasiado lejos los límites de la ausencia de corrupción del hombre natural, y no establecemos correctamente el comienzo de su corrupción. Seguimos llamándolo todavía hombre natural cuando hace ya mucho tiempo que el modo y manera como el mundo se ofrece a sus apetencias animales se hallan

determinados por referencias al estado social.

En todas las épocas de su corrupción animal, hasta los límites de la completa sumisión de su instinto a unas leyes del estado social reconocidas y expresadas; hasta los límites en que reyes, unas leyes, la espada y la profesión destruyen en él el instinto en sus mismas raíces; hasta los límites en los cuales él sucumbe a la completa desviación y desolación del estado social; en todo eso seguimos llamándolo siempre hombre natural.

Pero ¿en qué consiste, pues, la ausencia de corrupción en el hombre natural? ¿En qué punto de su existencia surge la misma? Y ¿cuál es su esencia? Indiscutiblemente surge del bienestar que en general proviene de la fácil satisfacción de nuestros deseos realizada sin esfuerzo, sin dolor, sin depender de alguna cosa insegura ni de una voluntad insegura.

Pero ¿cabe pensar en semejante estado del género humano? ¿Vivieron los hombres alguna vez en un completo desconocimiento del mal, sin preocupaciones, sin desconfianza y sin depender de alguna cosa insegura, de alguna voluntad ajena?

Esta pregunta es igual que la siguiente: ¿hubo algún momento en que el estado filial del hombre era enteramente puro, o sea, en el cual el niño vivía en el mundo sin ningún conocimiento del mal, del dolor, del hambre, y por consiguiente sin dolores, sin cuitas, sin desconfianza y sin sentimientos de dependencia y de inseguridad?

Ciertamente existe un tal estado: es el momento en el cual el niño viene al mundo.

Pero tan pronto como este momento existe, ha desaparecido.

Cuando el niño hace su primer llanto, ya se ha traspasado el punto del cual propiamente proviene la despreocupación animal del niño.

A partir de este primer lloriqueo el niño, con cada sentimiento de una necesidad insatisfecha y de un deseo incumplido y con cada sufrimiento, se va alejando cada vez más e indefinidamente de ese punto.

A medida que van creciendo sus experiencias, se va apartando, en proporciones que se doblan constantemente, de aquel punto del cual propiamente sale la

pureza de su inocencia.

De este modo el hombre, tal como llega de la mano de la naturaleza, es todo él inocencia, y parece indiscutible que la pureza interior de su naturaleza y la real ausencia de corrupción de la misma proceden de aquel momento de ella que nosotros ciertamente sospechamos, pero no conocemos. Existían en él, como en el niño, en el momento en que vivía sin ningún conocimiento del mal. Igual que esa inocencia existió, así desapareció; con el conocimiento del primer error, del primer engaño, fue ya cruzado el punto del cual proviene propiamente la ausencia de corrupción de la naturaleza humana.

A partir de este instante el hombre, igual que el niño, con cada error y con cada engaño se va alejando cada vez más, indefinidamente, de ese punto.

A medida que aumentan sus experiencias y que va conociendo el mal pasado, va temiendo el mal futuro y va sufriendo el mal presente; el hombre, en proporciones que se doblan continuamente, se va alejando de aquel punto en el que propiamente descansa la incorrupción de su naturaleza. Nuestro deterioro animal surge de todo aquello que se opone al estado bueno de nuestra existencia animal.

Pero nosotros, como hombres animales [Tiermenschen], no sólo nos deterioramos cuando tenemos una joroba y somos cojos, sino también cuando hemos perdido la facultad de juzgar correctamente como hombres animales en cosas que atañen a nuestra bienandanza animal, de valernos de un modo enérgico y adecuado como tales, y de como tales imaginarnos vivir unos días sosegados y agradables.

Así pues, la corrupción animal de nuestra naturaleza empieza en aquel punto en que el compás de nuestra naturaleza animal —el instinto—, y la cuerda de nuestra armonía musical —nuestra benevolencia animal— comienzan a hacerse en nosotros impotentes e inseguros.

Por consiguiente las incorrupción de nuestra naturaleza animal sería el encontrarnos nosotros mismos en aquel momento en que ni nuestro instinto ni nuestra benevolencia habían comenzado a perder su fuerza en nosotros.

Tenemos una especie de conciencia de la existencia real de semejante momento.

Poseemos una cierta capacidad de representarnos a nosotros mismos disfrutando

de la plenitud de fuerza de nuestro instinto y de toda la generosidad de nuestra benevolencia, igual que, si hubiéramos perdido un brazo o una pierna de nuestro cuerpo, sin embargo nos parecería que lo teníamos.

Por esta facultad mía produzco en mí mismo la imagen de la inocencia que he perdido, o sea, una representación de mi modo de ser sin mi corrupción. Pero esta inocencia la capto en un doble sentido: en primer lugar cómo sería yo si en mí la impresión del mal no me hubiera alcanzado en absoluto; y en segundo lugar cómo sería yo si la impresión del mal hubiera sido suprimida en mí luego.

Si a este segundo caso le vinculo la capacidad de tender hacia lo más noble y lo mejor que conozco y que debo buscar, esta imagen de la inocencia se convierte en mí en el fin de la perfección a la cual tiendo, esto es, el fundamento de mi estado moral.

Pero no puede ser nunca el fundamento de mi derecho social.

El concepto de derecho no se vincula al punto del cual parte la incorrupción del estado natural ni al punto del cual parte la despreocupación propia del estado infantil.

Sin una conciencia de la injusticia no llega a mi alma el concepto de derecho, como sin un sufrir la injusticia no le llega el sentimiento del derecho.

Por lo mismo todo concepto del derecho es un concepto social, y todo sentimiento del derecho es un sentimiento social, con lo cual el concepto de derecho natural, en sentido estricto, no es otra cosa que un engaño. Mas por el hecho de que el sentimiento social del derecho se conexiona realmente con los límites más externos que conocemos de los cuales parte aquel estado de nosotros mismos que llamamos estado de naturaleza, a todo concepto de derecho social, en cuanto lo conocemos situado cerca de esos límites, lo llamamos un derecho natural.

Pero este derecho natural no es otra cosa que una simple consecuencia del sentimiento de que todas las instituciones, convenios y pactos de la vida social han de basarse en reglas y principios que concuerden con nuestra naturaleza incorrompida, o sea, con nosotros mismos en tanto que la benevolencia de nuestra naturaleza todavía no se ha destruido en nosotros.

Queremos, pues, que el concepto intermedio entre la exigencia y la obligación,

es decir, nuestra idea de derecho y de deber se base en unos principios que no contradigan lo más noble y lo mejor que podemos conocer. Así pues, esta voluntad es en nosotros mismos la fuente de aquello que llamamos derecho natural.

Pero el derecho natural, mejor dicho, los conceptos sociales que llamamos derecho natural no son en modo alguno la fuente de esa voluntad. En el hombre animal no desarrollado, a buen seguro que en general de este derecho no queda absolutamente nada más que el instinto de autoconservación. Ahora bien, el modo y manera como este instinto lleva a los seres humanos, a través de sus experiencias, a unos sentimientos e inclinaciones enteramente concordantes con lo que nosotros llamamos derecho natural es el siguiente.

En virtud de este instinto que es el más fuerte de cuantos tengo, lo más íntimo de mi naturaleza se subleva contra todo aquello de lo cual puedo reconocer que, de un modo directo o indirecto, podría suponer un peligro o un inconveniente para mi bienestar animal y mi existencia animal.

Con esto aprendo a conocer los peligros que me rodean en este mundo.

Unas experiencias inequívocas me persuaden de que los seres humanos en el estado social son capaces de actuar contra mí de un modo como yo, según aquella benevolencia animal de la cual siempre queda en mi pecho cuando menos un pequeño movimiento, creo que no sería capaz de actuar contra mis semejantes.

Es por eso que mi egoísmo me lleva de un modo tan sencillo como necesario a la idea de que sería bueno que nadie tuviera que experimentar un comportamiento hostil por parte de otros.

No puedo hacer otra cosa: cuando delante de mi puerta veo a un hombre asesinado, su presencia hace que mi egoísmo de un modo involuntario y necesario me suscite la idea de que los hombres podrían matarme a mí como lo han matado a él. Y esta idea lleva a una segunda: sería bueno que no se matara a nadie, ni a mí ni a él. Y tal idea, unida a la benevolencia animal, suscita necesariamente la actitud en la cual el hombre, por su egoísmo, establece el mandamiento social de «no matarás».

Pero a su vez lo suprime luego de momento, precisamente por este mismo egoísmo, tan pronto como entra en conflicto con el fuerte sentimiento de su

auténtica o supuesta autoconservación.

Ciertamente este mandamiento, como tampoco los conceptos de lo que llamamos derecho natural, en modo alguno es consecuencia de un sentimiento de algún deber, sentimiento nuestro, autónomo e independiente de los sentimientos básicos de nuestra autoconservación animal.

El instinto de autoconservación es esencialmente individual. Sin experiencia social queda completamente despojado del sentimiento de colaboración, así como de los conceptos de derecho y de injusticia. Pero toma una dimensión colaboradora cuando unas experiencias sociales, con la unión de los sentimientos de nuestro egoísmo y de nuestra benevolencia, lo hacen colaborador. Así pues, el concepto de derecho natural aparece evidentemente como una consecuencia de unos peligros que a nosotros, una vez tranquilizados de ellos, pueden hacernos ver que en el mundo falta un derecho y, a la vez, que en nosotros mismos hay una capacidad de crearlo mediante nuestra voluntad.

Y eso mismo es cierto tratándose también del pacto social. Del mismo originariamente no queda en nosotros más que una capacidad de darnos cuenta de que en la naturaleza no existe un tal pacto, pero poseemos la facultad de introducir ese pacto en la naturaleza mediante nuestra voluntad.

El sentimiento de sufrir injusticia es el suelo a partir del cual se desarrolla en el espíritu humano el concepto de derecho.

Por eso la forma individual que toma este sentimiento es de primordial importancia para el hombre. La receptividad de éste para la verdad y el derecho es una total consecuencia de la incorrupción o, más bien, del buen estado de este sentimiento.

Cuando en mi interior las impresiones de sufrir injusticia se unen a la benevolencia y a un impulso hacia la perfección, producen en mí unos conceptos puros de verdad y de derecho. Entonces no puedo hacer otra cosa y ofrezco amistoso mis manos a mis semejantes.

Pero cuando no sucede esto, cuando por sufrir injusticia mi sentimiento bulle en mi interior sin benevolencia y no está unido a ningún impulso tendente al ennoblecimiento interior, entonces la mínima suposición de que se me puede hacer algún atropello puede llevarme a cometer todas las barbaridades de las que mi naturaleza es capaz.

El hombre animal, igual que el hombre social, se permite cualquier desafuero para asegurarse de que no puedan hacerle ninguno a él.

Y la instancia que representa la sociedad, el gobierno, hace lo mismo: en el momento mismo en que teme sufrir agravio adopta una actitud violenta y cruel.

La educación social como tal no protege el interior de mi ser contra las simples consecuencias de mi egoísmo animal.

Sólo como ser moral puedo elevarme a mí mismo por mi voluntad hasta preferir sufrir una injusticia que cometerla yo.

Como ser animal, el mínimo asomo de sufrir injusticia me endurece. Y como tal, el sufrir realmente injusticia me embrutece. Como ser moral, en cambio, tanto la sospecha como el sufrimiento de la injusticia me vuelven cuerdo y manso.

¿Qué soy yo en el estado social?

El estado social consiste esencialmente en restricciones del estado natural.

Pero el hombre no pone cotos al bienestar propio de tal estado hasta que tiene que hacerlo, y no tiene que hacerlo hasta que él en ese estado se halla profundamente corrompido y en el mismo su benevolencia animal ha desaparecido.

Con esto, empedernido en sus mismos fundamentos, como un hombre natural corrompido entra en el estado social.

En el tránsito al mismo se propone el fin concreto de suavizar las consecuencias que su corrupción animal tiene en su felicidad animal, y de procurarse, con las limitaciones propias de este nuevo estado y con el modo de ver las cosas que le es posible en el mismo, una satisfacción de las necesidades de su naturaleza animal más fácil, más segura y más complaciente de lo que podría procurársela en la libertad de la vida natural.

Además el hombre, en el estado social, para el logro de su finalidad no precisa

de ningún otro medio que aquel que en el estado natural ha utilizado para satisfacer su instinto, a saber, la fuerza animal.

Pero esta fuerza, por la corrupción animal del hombre, ha sido debilitada ya antes de que él hubiese entrado en el estado social, y las normas del orden social no están hechas precisamente para restablecer esta fuerza: muy al contrario, aniquilan la esencia de aquel bienestar descuidado del estado de naturaleza, destruyendo la despreocupación propia de su derecho total; vinculan nuestra existencia a una pesada servidumbre y a una vida fatigosa, e incluso cuando multiplican nuestros placeres elevan al propio tiempo nuestras cargas, y unas desigualdades que en el estado de naturaleza apenas las percibimos las convierten en los sentimientos más amargos. Por todo esto no se cumple el fin que el hombre ha tenido al dar el paso de entrar en la sociedad civil.

Un placer sencillo es el patrimonio del estado de naturaleza.

Esperar y perseverar es el patrimonio de la vida social. Y no puede ser de otro modo, pues toda la situación de la vida social se basa en imaginarse cosas que, en el fondo, propiamente no existen; o sea, es representación. La propiedad, el trabajo productivo, la profesión, la autoridad, las leyes, todo esto son medios artificales de satisfacer mi naturaleza animal, a falta de la libertad animal.

La propiedad es la representación de mi capacidad natural de mantenerme. La ley y la autoridad son la representación de mi capacidad natural de protegerme.

Lo que la cachiporra es para el salvaje lo es para el sastre su aguja, para el escritor su pluma, para el comerciante sus habilidades, para el campesino sus rebaños, para el noble sus dominios y para el rey su corona.

Pero ¡qué diferencia hay entre el placer animal de cuando vivo despreocupado entre continuos aromas silvestres, y cuando he de discutirme con un judío por medio punto de porcentaje, o cuando a mi alcalde le subasto para el próximo año cien campesinos por unos centenares de florines!

¡Cuánta diferencia hay entre el placer de cuando yo, contento y sano, seguramente cada día encuentro al buen salvaje, y despreocupado cabalgo por montes y valles hasta dar alcance a un hombre que tiene una capa que yo puedo necesitar; y toda aquella carga que suponen la cuenta bancaria anual, la lista de direcciones de los compromisos y hasta los ayuntamientos y la honrosa limpieza!

El hombre de la naturaleza no sabe lo que pierde con ese tránsito; este paso es para él el total efecto de un engaño. Busca un placer animal y en este sentido pierde infinitamente.

La feliz despreocupación que ha perdido constituye el fundamento de la vida en que ahora entra. Quiere restaurar el bienestar de la vida natural perdida, y es por esto que uno se hace sastre, el otro erudito; para eso uno tira del asno en el monte, otro lleva pajareras al bosque; éste afeita la barba a quien sea, aquel busca ese bienestar con la cabeza, y el otro con el corazón, y el de más allá con artimañas para engañar la mente, y otro más con artimañas para engañar el corazón. Ya en esas diferencias se encuentran incontables causas del desasosiego de los seres humanos: el erudito desde la coronilla a los pies tiene un cuerpo pesado, el herrero tiene un brazo que es más robusto que sus dos pies; el sastre cuando anda se bambolea, y el campesino da los pasos como su buey.

El hombre, quiéralo o no, bajo el yugo de la vida social se ve forzado a utilizar, preferentemente y en perjuicio de sus demás miembros y capacidades, aquel miembro de su cuerpo y aquella capacidad de su alma de los cuales para él, en el estado social, dependen su pan y los polvos para su peluca.

Esto alcanza tales proporciones que muchos gobernantes, basándose en esto, hacen confeccionar unos registros en los cuales puede verse qué tipo de personas entre sus súbditos pueden ser utilizadas especialmente como unos buenos oídos, o como buenos voceros, o como buenas máquinas de escribir, o como fuelles, etc.

Posiblemente a menudo ocurre que una parte aprovechable de esa gentecilla en sus restantes órganos son personas del todo impedidas; pero a esto en la actividad laboral de nuestro envejecido continente no se le da ninguna importancia. Y esta inconsideración puede tener consecuencias para las capacidades básicas de nuestra naturaleza, en tanto que nos vemos forzados a hacerlo todo en todo con nuestra nariz, con nuestra boca, con nuestros oídos y, si se quiere, también con nuestro martillo, con nuestra vara de medir, con nuestros escudos y con nuestra corona.

El general desvío de las personas en todas las relaciones cívicas, y su general insensibilidad en el estado social, son una consecuencia de la mutilación interna de las capacidades naturales de las personas en ese estado.

De aquel se derivan unos sentimientos de «espíritu de cuerpo» especiales: el sentimiento patricial, el sentimiento nobiliario, el sentimiento de ser político, y con ellos todas las especies de arrogaciones con las cuales el hombre en el estado social protege su posición animal como el tigre su guarida.

Y contra gentes que decían que los reyes sólo pueden estar serenos por la mañana, qué no se han permitido estos en denegar los derechos de sus súbditos en sus bienes y en sus vidas; o contra gentes que decían que sólo debían obedecerles en cosas que no van contra Dios, ni contra las personas, ni contra la patria.

En todo hay igualdad. La hominidad del rey no es ni mayor ni menor que la hominidad del sastre.

La propuesta de reafirmar en el estado social, con toda la fuerza que yo pueda prestar a mi brazo y con todo el refinamiento del cual sea capaz mi astucia, las pretensiones de mi naturaleza animal contra quien sea, se basa en el fin general por el cual el hombre ingresa en la sociedad civil, y a este fin cada cual procura atenerse según su situación y su capacidad: yo, el sastre, el rey y todos los demás.

Cuanta mayor es esta capacidad, mayor es también el atractivo que mi egoísmo animal siente a hacer valer mi pretensión animal con el uso de la fuerza. Por eso los males del estado social van en aumento en la medida en que tienen libre curso en él unas fuerzas animales desproporcionadas.

En general sólo cuando quedan restringidos a una cierta medida de capacidades físicas, los seres humanos no se vuelven bárbaros, y sólo cuando poseen un cierto grado de capacidades sociales no se vuelven tiranos, es decir, no ignoran su verdadera relación con las demás personas.

Es ya cosa cierta en sí misma que la esencia del estado social debilita en mí la benevolencia animal de mi naturaleza. Cuando luego, a este mal básico general de dicho estado, se le junta con gran preponderancia la libre acción de fuerzas sociales, ¿quién que conozca bien la naturaleza humana puede creer que en el mundo deberían ocurrir otras cosas que las que realmente ocurren?

El estado social es, en esencia, una continuación de aquella guerra de todos contra todos que comienza con la corrupción del estado de naturaleza y que en el estado social sólo cambia de forma; pero no por esto se hace con menos pasión,

sino que, por el contrario, en este estado el hombre la hace con toda la aberración y dureza de su naturaleza lisiada e insatisfecha.

El hombre social como tal se sienta encima de la sangre de su instinto y encima de la tumba de su benevolencia, como un asesino sobre la sangre de su víctima. Sea quien fuere aquel a quien ha matado, su cadáver ya no tiene para él ningún valor; encima de él se pone a contar cuánto ha encontrado en su bolsa.

Así pues, el héroe cultiva el bien social encima del cadáver del instinto, y calcula las finanzas del Estado encima de la tumba de la benevolencia animal.

Este sentido heroico de la vida social debe odiar tal cosa si es que en los fundamentos de las instituciones civiles chisporrotea todavía una sombra de esta benevolencia.

Dicho sentido heroico edifica todo el orden del mundo en los medios psicológicos de sustraer la benevolencia y la confianza a todo influjo externo en la gestión de los asuntos. Y si se es consecuente con esto, y se admite que el principio de que la benevolencia y la confianza perjudican a los asuntos públicos es verdadero tanto en lo que respecta al poder como en lo que respecta al pueblo, se está totalmente en lo cierto.

La regla se funda en el deterioro inevitable que el estado social produce en nuestra naturaleza animal.

Pero la misma es tanto una verdad en el pueblo como una verdad en el gobierno; vive igual en el sentimiento de la muchedumbre dominada que en el sentimiento de los nobles dominantes. Por lo mismo, el siguiente principio opuesto a esta regla: «el pueblo ha de ser confiado; sin esta confianza ningún gobierno puede subsistir» es cierto sólo con grades restricciones, y no es reversible, de modo que no puede afirmarse que «el gobierno ha de ser confiado; sin esta confianza ningún gobierno puede subsistir». En un gobierno bien organizado a buen seguro no es esencial que el pueblo tenga confianza en las personas que forman el gobierno, mas para el logro del fin social es generalmente esencial que el pueblo tenga confianza en la ley; la misma está, o al menos debería estar, entre aquel y esas personas, para asegurar su derecho frente a las mismas.

Pero el egoísmo de las personas cabales anda siempre naturalmente a la búsqueda de todo aquello que puede hacer su situación más cómoda, más lucrativa y más influyente. La alabanza que en nuestros días todos hacen de esa

confianza no es propiamente otra cosa que una tapadera del mal esencial propio de nuestro estado actual, y un bon mot del egoísmo de los miembros comme il faut de nuestros círculos políticos, que tan en conflicto están con la razón y la experiencia como con los primeros fundamentos del derecho social; no es otra cosa que una consecuencia del hundimiento de la humanidad social en la ciénaga de la falta de derecho. Pero de esa mísera búsqueda se desprende lo mismo que en el caso de un padre que en su testamento dispusiera que todos sus hijos, para su parte de herencia, sin más diligencia ni derecho quedaran dependientes de recibir de su hermano mayor lo que éste en conciencia creyera que debía darles, añadiendo que el mismo, según su probada honradez, no dejaría de actuar para con ellos tal como podrá responder de eso ante Dios, su juez, y ante su difunto padre, quien ha convenido esto con él.

Las personas que constituyen incluso el más generoso gobierno no se hallan, en su sentimiento natural, más cercanos al pueblo que los hermanos con respecto a su hermano mayor y también leal.

Como virtudes privadas, la confianza y la benevolencia son siempre aquella deliciosa sombra de la inocencia que hemos perdido.

Pero los seres humanos como tales no pueden por menos de pretender la inocencia; y cuando esto tiene lugar, en el estado social nublado con la sombra de esa inocencia se transforma en aquellos laberintos de engaños de los cuales está cubierto el suelo del mundo social.

Es indiscutible que la confianza y la benevolencia constituyen una inconsecuencia frente a lo que es el estado social, y si sobre ellas se edifica la seguridad de alguna institución civil, la virtud humana se convierte en una demencia pública.

Ciertamente es verdad que, si el pueblo se halla sin derechos, el pensamiento dirigido con toda claridad hacia este asunto es peligroso para él y para la tranquilidad pública. Pero si no se encuentra privado de derechos, sino que goza de ellos y de unas formas de derecho que los protegen, entonces sí que puede pensar con claridad sobre este punto. El derecho social asegura el progreso del ennoblecimiento humano de un modo tan general como de un modo general la falta de derecho lo suprime. Por eso siempre en un país el embotamiento moral aumenta en la medida en que haya en él una ilegalidad grande.

Un pueblo anárquico, mediante una práctica de la astucia y de la avaricia y de todas las equivocaciones de la opresión y del deslumbramiento, de la abundancia y de la carencia, de la amabilidad y del terror, de la sensibilidad y de una falta de la misma, tiene que ser llevado a la estupidez y a que se dé cuenta de cuán malo sería para él si hallándose así tuviera razón.

Así pues, con el establecimiento de una castración inhibidora y de una impotencia oprimente se suscitaría en el pueblo una necesidad esencial de confiar en un gobierno o, más bien, de entregarse a él como hacen las ovejas. Pues en este caso no existe una verdadera confianza: ésta tiene que ver sólo con el derecho y la seguridad, y no puede concebirse en la injusticia y en el adormilamiento. En este punto el poder no se equivoca nunca, y en todo el mundo tiene siempre muy clara la idea de que en todo asunto público la confianza es una tontería. En el carácter de todos los jerarcas la desconfianza constituye el rasgo primario, y ellos sin esta virtud estamentaria a buen seguro estarán siempre perdidos.

Sin embargo, la misma a veces se desarrolla en la capa de la benevolencia. Efectivamente, hay casos en que el pueblo no puede soportar sin irritarse el verse despojado hasta los tuétanos de su instinto de desmandarse. En esos momentos el poder se ve obligado a hacer del brillo de esta virtud de la benevolencia, de cuya esencia abomina, un uso esplendoroso.

Un segundo caso en el cual el poder aparece encubierto de benevolencia y de confianza es el siguiente. A veces él, en la placidez de los momentos en que hace de ovejero, olvida que es poder y, en el desvanecimiento de esos días de bienestar, disfruta del placer sensitivo de la benevolencia animal, igual que de su violín, de su querida, de sus tambores y de todas las fruslerías de sus diversiones humanas.

De todos modos, en estos casos nunca piensa que su benevolencia es una de esas fruslerías.

El hombre nunca sabe cuándo obra por egoísmo. En todo el quehacer de su vida se atribuye unos móviles más nobles que los que en realidad lo guían; y el poder es, como el hombre, incapaz de conocer los impulsos animales que en lo más íntimo de sí activan el interés que tiene en aquellos asuntos que constituyen para él una pasión. Es por esto que el poder siempre piensa que él no aborrece el derecho del pueblo, sino sólo su falsa interpretación y un abuso del mismo, y aun

estos no los aborrece por sí mismos sino pensando en el bien público; y además cuando él, queriendo oponerse a tus pretensiones, entra en conflicto contigo, te dirá siempre que él no busca nada para sí, que lo que él quiere es dejar a todos aquella libertad y aquel derecho que cada cual puede desear dentro de lo posible, pero que en tal caso él se da cuenta de los espantosos peligros que habrá si se tiene la debilidad de transigir con los deseos del pueblo, y dejar que se suscite en él algún sentimiento de la necesidad de gozar de una verdadera autonomía civil, o de permitirle no fuere más que una sombra de una forma de derecho que le dé una seguridad legal. Mas para entender este lenguaje has de fijarte en lo que hace el poder cuando el ejercicio del mismo exige dar unos pasos cuyo atrevimiento y cuya injusticia podrían poner en peligro al país.

Cuando sucede tal cosa verás siempre que el poder no tiene para nada en cuenta los posibles peligros, sino que más bien procura constantemente realizar aquello que le causa placer.

Mas cuando, a la inversa, dispone lo contrario de lo que desea, y cuando anuncia cosas que presenta como su voluntad y su opinión pero de un modo diplomático, en tales casos no es raro que actúe con un desasosiego de suegra que se aviene muy poco con la barbilla y la frente que lo adornan.

En tal caso el poder siempre ve fantasmas en los cuales no cree en sus horas de apacible ovejero, pero que en sus horas de preocupaciones gusta siempre de poner en el calendario del pueblo, cosa que va muy bien para la costumbre que hay en nuestros días de fomentar a través del calendario la necesidad de creer en fantasmas.

En la decrepitud de nuestro continente el arte de la diplomacia y de sus cancillerías se ha unido al arte de los eruditos, de los escritores populares y de los editores de calendarios para dar a los asuntos públicos de la humanidad un tinte engañoso en provecho del poder.

Nuestros padres apenas supieron hacer ver el más importante de sus derechos del modo como hoy día un vulgar secretario sabe presentar el más flagrante desafuero de su gestión como su mayor derecho y un gran favor que está haciendo.

Pero estas habilidades del secretario, del editor de calendarios y del escritor, en tanto que de este modo encubren con una neblina la verdad y el derecho de una

multitud que ha de soportar los desmanes, ponen la injusticia del poder bajo una luz titubeante y engañosa, y vuelven a las naciones ciegas frente a sí mismas, son todas ellas una consecuencia de la triste verdad de que la confusión de nuestro arte de gobernar que está envejeciendo ha devorado la esencia de lo que es para nosotros una buena existencia, y de que la moralidad, la capacidad de llevar bien el hogar y la justicia social han de subordinarse a la esplendorosa miseria del orden estatal oficial.

Son todas ellas una consecuencia de aquella castración civil de todos los estamentos de ahí derivada, y de la supresión del equilibrio de todas las fuerzas internas del Estado; son una consecuencia de la triste verdad de que nosotros nos hemos convertido en personas de ámbito público y ya no podemos gozar más de un ámbito privado.

Por ellas hemos perdido el dulce nombre de patria y hemos pasado a ser ciudadanos del Estado. Por ellas hemos perdido el moderado sentimiento de consideración que nos tenían las autoridades y hemos aprendido a substituirlo por las lisonjeras pretensiones de los derechos de soberanía; por ellas aquel sentido de lo heroico del espíritu de gabinete que ha marcado su destino al último sucesor de Luis XIV ha penetrado hasta las salas de consejo de las dignidades municipales, y ha inducido a todo hombre cabal, aun tratándose de constituciones que no tienen ningún parecido con la monarquía francesa, a querer gobernar con todas las sinuosidades de gabinete y todas las violencias de gabinete de su arte estatal, y a mirar a los individuos que hay en el Estado simplemente como cabezas, números, fusiles, en una palabra, como la relación muerta de un ser existente sólo como masa.

Mas para Europa es importante que su existencia a lo Luis XIV o, más bien, el juego de monos de su general y pobre imitación del mismo acabe ya finalmente, y que el hombre en la patria pueda de nuevo aparecer ante sí mismo y ante sus autoridades como siendo él mismo.

Quiero trazar algunos rasgos de la flojedad y de la ilegalidad a las cuales en nuestro continente el sistema protagonístico del espíritu de gabinete francés ha conducido de varios modos las inclinaciones animales de quienes detentaban el poder, y compararlos con las actitudes y con el comportamiento de un talante verdaderamente legal y de unos procedimientos realmente legales de un gobierno civil de aspecto moderado.

El poder que procede sin ley cree que él mismo es la ley; se figura que la ley y el derecho están en él como los huevos en las gallinas.

Aquello que el súbdito gana con el sudor de su rostro y aquello que Dios le da como favor, todo eso le parece que son huevos suyos.

Cuando ve que en el país hay bienestar, dice con la mano en la barriga: «Lo he parido con dolores»; y cuando el país va mal dice poniéndose el dedo índice encima de la nariz: «A la gente impía ya la he advertido con sinceridad, pero ¿quién puede hacer cambiar a Aquel que gobierna en el cielo?».

Pero el derecho social no procede así. Cuando en el país las cosas van bien, no cree que irán mal si el poder no se pone por encima de las leyes, ni el derecho del pueblo se pone en manos de la arbitrariedad. No opina que el buen estado de la humanidad ha de edificarse sobre esa doble miseria que serían el pan de la servidumbre y el pan de la caridad.

Reconoce que tal buen estado ha de edificarse en la ganancia del hombre autónomo y en la fuerza y en la verdad de un derecho social seguro.

Por el contrario, el espíritu de gabinete de la política francesa o el poder arbitrario quieren mirar a las personas sólo en la mesa de la servidumbre y alimentarlas sólo con el pan de la caridad.

Por eso el poder, cuando hay una situación pacífica, con gusto y de corazón es casi siempre una madre de las gracias, pero nunca un padre de un derecho social. Odia el derecho y hasta el nombre de derecho. Cuando en el pueblo surge el vestigio de una reclamación de derechos, desaparece ya aquella madre de las gracias, con lo cual el poder está entre sus hijos como los ingleses en las Indias. Ya no conoce a hijos suyos, pues ve sólo pueblo y, en el pueblo, al enemigo de su sentido animal que no se vende para el mundo ni mucho menos para ese necio testigo que se llama el derecho del pueblo.

El derecho social hace de la lealtad y la verdad el deber recíproco de todas las personas socialmente unidas. El sentido protagonístico del arte de gobernar francés opina que ciertamente todos le deben lealtad y verdad, pero que él no se las debe a nadie. El derecho social sabe que los ojos de todas las personas deben ver, los oídos de todas las personas deben oír y las mentes de todas las personas deben pensar según su capacidad y según su necesidad. Por el contrario, la injusticia social opina que sus ojos ven por todos, sus oídos oyen por todos y su

cabeza piensa por todos.

El derecho social funda la autonomía del Estado en la autonomía del ciudadano, y la riqueza del Estado en un seguro bienestar de los individuos. Pero el poder ilegal funda la autonomía del Estado en la obediencia desprovista de voluntad de un pueblo sin derecho, y la riqueza nacional, en la irresponsabilidad del meter la mano en el bolsillo de los ciudadanos.

Pero luego semejante riqueza está hors de loi, y semejante autonomía, hors de foi.

El derecho social no reconoce ningún todo que no sea en los individuos, ni ninguna perfección social del todo que se funde en la corrupción social de los individuos.

Pero en el falso camino de la corrupción por todas partes se husmean fosas y, cuando se trata de la autonomía social de los individuos, nada se teme tanto como un consejo parlamentario público.

El derecho social sabe muy bien de la debilidad y el deterioro de las capacidades básicas de nuestra naturaleza animal en el estado social, y las cuida igual que una persona cuida sus vísceras cuando sabe que están enfermas. Pero la injusticia social desconoce tal cuidado, no tiene ningún interés en que las vísceras del pueblo estén sanas; por el contrario, recela del tuétano en los huesos del hombre, y en el hedor de la corrupción del pueblo ve la seguridad de que éste siga en la servidumbre.

El derecho social reconoce en el poder el centro de toda fuerza física, es decir, de toda fuerza animal y, en consecuencia, también de toda pasión animal, y por eso no pone aquellas sagradas palabras de «culpable o inocente», ni tampoco todo lo que el pueblo tiene, en manos de su irrefrenada e ilimitada arbitrariedad. La aspiración que el poder tiene a ejercer la violencia, el derecho social la ve como una consecuencia inequívoca, y psicológicamente necesaria, del libre ejercicio del sentido animal, y en ningún caso él supedita el derecho del pueblo al egoísmo y al autoengaño de su corrupción. El fundamento general del estado social y, sobre todo, de los sentimientos individuales que tienen las personas exige ineludiblemente que se tenga aquella precaución cuando se poseen unas fuerzas sociales desproporcionadas.

El poder ciertamente no admite que éste es su caso, y en sus aspiraciones

pretende ex plenitudine potestatis, como el Santo Padre ex plenitudine sanctitatis, que el pueblo admita que él es imparcial, y cada vez que éste se atreve a exteriorizar dudas sobre esta inocencia celestial e imparcialidad, él se comporta de aquella misma manera como hizo Su Santidad cuando en otros tiempos sus hijos, que son nuestros padres, comenzaron a dudar de su santísima inocencia y de su indubitable imparcialidad. Lo cierto es que ellos se encontraron entonces como ahora nosotros: tanto el Papa como el poder, en este caso hablan en provecho propio, pero la naturaleza humana da un fuerte testimonio contra la resolución hecha por el egoísmo de ambos. Quien dice tener unas aspiraciones imparciales está diciendo que las desea, pero no las quiere, y no pueden quererlas las personas que conocemos; por esto nuestros padres no dieron crédito al Papa y tampoco nosotros se lo damos al poder, por más santamente que ambos quieran darnos seguridades.

El motivo de que nos cueste creer esa actitud que el poder aparenta lo conoce éste tan bien como lo conoció el Papa en otros tiempos, y por tal razón —igual que hizo éste entonces— no tiene oportunidad mayor de fomentar la confianza del pueblo en su inocencia, en su sabiduría y su bondad, que la de verse llevado por las circunstancias de la época, a causa del orden actualmente existente e impulsado por el cuidado de su autoconservación, a tener que actuar de una vez por todas contra derecho y con violencia. De igual modo que a través de consideraciones de este tipo ha intensificado su existencia ceremoniosa y ve que con esto ha caído en la perplejidad, tratará luego, en virtud de su propia naturaleza y de un modo cada vez más vivo y activo según el espíritu de la antigua política francesa, de inutilizar toda verdad y todo derecho que vayan en contra de su egoísmo, y más aun de desvirtuar todas aquellas formas mediante las cuales sus antecesores se vieron legalmente obligados a poner las palabras «culpable o inocente» en boca de una imparcialidad sin pretensiones. El viejo residuo de este arte político que aniquila todo arte de gobierno no puede hacer otra cosa.

Pero el derecho social, el auténtico espíritu de la magistratura, el auténtico espíritu de clase, espíritu parlamentario y espíritu alemán de gobierno se sitúan por encima de esas debilidades de este antiguo egoísmo francés.

Ese espíritu ve, tanto en los medios legales coactivos contra la arbitrariedad del mismo, como en los medios legales coactivos contra la avidez del pueblo, la seguridad de su posición jurídica y la seguridad de la posición jurídica del pueblo.

Por lo mismo ese espíritu reconoce que la aspiración del pueblo a tener autonomía en su derecho constituye un elemento esencial de una constitución social verdaderamente justa y, actuando según esta convicción, procura siempre con un santo cuidado mantener para él aquellos derechos y libertades y todos aquellos pacta conventa que fueron redactados en documentos por unos patricios bienintencionados y serios para asegurar un estado dichoso y con plausible libertad a sus descendientes, y destinados a permanecer durante siglos como una genuina voluntad social contra toda injusticia y contra todas las escaramuzas del poder.

Y aun cuando con el transcurso de los tiempos ocurre que la letra de semejantes documentos puede volverse inútil e incluso perjudicial para el pueblo, el derecho social averigua, con una seriedad abierta y leal, el espíritu y la esencia de tales documentos y procura determinar el grado de honorabilidad, de autonomía y de una inviolabilidad jurídicamente asegurada que esos documentos otorgan al pueblo y que permiten conservárselo cuando la letra de tales documentos, con su forma anticuada, proporciona realmente al poder ocasión y pretextos para zafarse de la esencia de esos derechos.

Al decir esto no quiero desmentir la verdad de que la tendencia a ir en contra de esos principios es muy grande sobre todo en nuestros días en que, a lo largo de todo nuestro continente, el derecho y la ley han perdido de tan diverso modo lo esencial de su fuerza y el estímulo animal a querer disponer de ella.

Confieso incluso que cuando el edificio del Estado no tiene todavía sus partes internas tan apolilladas como en la mayoría de los países europeos, sin embargo al derecho social la naturaleza humana siempre le resulta inoportuna. El hombre normal dispone siempre, frente a sus conciudadanos, de unas capacidades que no se corresponden bien con las de ellos, y en todo caso la posesión de unas capacidades sociales desproporcionadamente grandes siempre produce en las personas el decisivo efecto de que engendra antojos y pretensiones socialmente injustos y, al propio tiempo que ellos, suscita en nuestro interior la ilusión engañosa de que tales antojos y pretensiones son socialmente justos. Así pues, engañados en los fundamentos de nuestro derecho por nuestro egoísmo, en la posesión del poder tendemos más fácilmente a querer gobernar más a la antigua usanza francesa que a la antigua usanza alemana; y por el carácter bonachón, la debilidad y la riqueza de nuestra época, en nuestra política nos hacemos inconsecuentes hasta la extravagancia, siendo a la vez bienhechores y tiranos, ansiosos de rapiña y compasivos, sanguinarios y benignos, equitativos e injustos,

amables y agresivos, todo esto mezclado según el tiempo y lugar.

En efecto, nunca perdonamos nada de cuanto decimos o alguna vez hemos dicho ser nuestro derecho, y las fuerzas animales considerables que podamos tener en nuestro estado social las apoyamos con toda la crueldad y toda la astucia de las cuales es capaz nuestra naturaleza animal; pero al propio tiempo, sin embargo, si podemos, a toda esa insensibilidad civil y política le unimos aquella benevolencia animal que, al poseer unas fuerzas animales considerables, tiene notables atractivos para una naturaleza nuestra que es a la vez tan pausada como orgullosa, tan flemática como osada y tan sensible y mansa como sanguinaria. El cíclope hace caricias a las cabras y ovejas a las que ordeña y mata; y cuando el señor feudal ha degradado al pueblo jurídicamente adscrito a sus tierras a modo de cabras y ovejas, entonces, si no él mismo, al menos su esposa o alguna tía suya se empeñan seriamente en hacer valer los más pequeños derechos de ese pueblo, a veces con una mansedumbre cristiana para con los más desgraciados y privados de derechos que, desde todos los púlpitos, es ensalzada por los predicadores de las proximidades como un modelo insuperable de la más excelsa virtud humana.

Cuando nuestra naturaleza animal posee unas fuerzas sociales grandes no puede conocer bien su verdadera relación para con las demás personas. Semejantes fuerzas suprimen en nuestro interior tanto el sentimiento de nuestra debilidad personasl como una moderación de nuestras pretensiones animales adecuada a esa debilidad.

Esto es cierto desde el gran rey hasta el último funcionario que, como un hombre desnaturalizado, en nombre del Estado va con ademán exigente a encontrar al infeliz que no llega a poder pagar los onerosos impuestos y lo priva de su miserable pan diario.

El hombre, cuando vive plenamente los sentimientos animales primarios de su naturaleza, es incapaz de gobernar socialmente bien, es decir, de un modo socialmente justo.

Llega a esto último sólo por la fuerza de las leyes que, cuando él posee unas fuerzas sociales excesivas, lo obligan a permanecer dentro de las limitaciones del derecho social.

La necesidad de tal limitación es, en el estado social, tanto más esencial cuanto

que en el interior de nuestra naturaleza las pretensiones a ser clase poseedora son activadas por aquellos mismos sentimientos que animan las pretensiones del simple derecho animal y de la simple fuerza animal en la corrupción del estado de naturaleza.

En todas partes el hombre reclama en la vida civil el monopolio de la tranquilidad. Tanto si vive con la despreocupada fuerza del león, o como un lobo que cuida de alimentarse, o si ha dejado atrás al lobo y al tigre por la edad y por las aflicciones y ahora tiene a bien arrastrarse por el mundo como un asno cargado, en todos los casos reclama para sí mismo un derecho que, igual que la imagen de la eternidad, sale de sí mismo y a sí mismo vuelve.

El hombre, o bien forzado por su desvalimiento animal, o bien estimulado por la posesión de unas capacidades preponderantes, entra voluntariamente en el estado social.

En el primer caso aparece, en el mismo, temeroso, rastrero, fraudulento y ruin. En el segundo caso aparece siendo frío, arrogante y lleno de pretensiones violentas y, cuando en esto último halla oposición, obstinado, sanguinario y cruel.

Sin embargo, en medio de estas diferencias que ocasionan en él las dos fuentes básicas del estado social, aparece como siendo la misma criatura que comenzó a ser ya en la primera y simple corrupción del estado de naturaleza.

Todos sus hábitos sociales son incapaces de suprimir en él las inclinaciones de su desarrollo originario puramente animal. Incluso en los casos en que el rey y la espada, y la ley y la profesión parecen suprimir el instinto hasta sus raíces, también entonces el hombre ama a su marmota, a su gacela, a su hijo, a su perro y a su caballo. El vaciar su mente y sumirse en sueños vacilantes constituye para él una satisfacción de la vida; ama todo lo que es nuevo y todo cuanto reluce. Para el cazador de zorras que mora en el castillo de la montaña, el bosque y el campo, tales como su Dios los creó, son santos, mientras que la Tierra soliviantada constituye una maldición.

El comerciante lleva al hombre extranjero a su casa y, después que éste ha comido y bebido, le pregunta cómo van las cosas en su país.

En todo estado y en toda edad encontrarás gentes que no se levantan de la silla pensando en el día de mañana y que no están dispuestas a comprar la felicidad

del año próximo con la pipa de tabaco que ahora tienen en su boca.

Ni siquiera el arte de los reyes se halla en situación de dar al espíritu de la vida natural otra dirección que aquella que toma en ese lodazal que es la vida del pobre hombre y la vida del rufián.

Con todas las ventajas y todas las desventajas del estado social, el hombre queda modificado exactamente igual que como lo modifican las ventajas o desventajas del influjo de la naturaleza.

La riqueza lo hace desmayado, igual que el goce de una naturaleza regalada. Los monopolios y unos derechos estamentarios mal concebidos vuelven bárbaro al hombre, igual que lo hace la fuerza gigantesca; y la vida pesarosa en el hogar doblega su cerviz igual que la vida pesarosa en las grutas y en las cavernas. Y cuando él, al poseer la riqueza y el poder, aparece siendo más violento que cuando se halla en la dependencia y en la pobreza, esta diferencia no es esencial. Un mono tullido y un gato moribundo alimentan en su interior los mismos sentimientos que animan su estado de buena salud. Los fundamentos de la naturaleza humana permanecen siempre los mismos en todas las circunstancias de la vida social.

El hombre como género tiene sólo la cualidad de animal, y en cuanto animal es siempre igual a sí mismo.

Por eso la autonomía que el hombre pretende en la vida social es activada en general con toda la viveza de su sentimiento natural animal.

Ciertamente el derecho social separa las pretensiones de nuestra naturaleza animal de aquellas de nuestra legalidad social. Pero nuestra naturaleza no las separa y, de igual manera que la fuerza de las leyes, nuestro egoísmo animal en todas partes destruye nuestra justicia social y nos lleva con firmeza a vincular en todas las situaciones el concepto de nuestra autonomía civil con los sentimientos autónomos de nuestras situaciones particulares.

Mas con esto estrechamos nuestro corazón frente a toda verdad social real y frente a todo derecho social real y, en medio de nuestra rabiosa exigencia de los placeres sociales más desenfrenados, en general desechamos el fundamento del derecho social y la autonomía legal del ciudadano como una cosa inútil.

Con esta actitud la vendemos fácilmente por cualquier placer de los sentidos: el

pobre la vende por pan, el rico la vende por divertimientos, que son menos importantes que el pan; el político la negocia para ganar votos, el Papa la sacrifica a su mitra y, en la lucha por el poder y el derecho, el pueblo ayuda siempre al primero contra este último y, por unos cuantos cruzados al día, al servicio del poder mata a algún hombre probo del país tan pronto como ése toca el silbato o la trompeta.

En la humanidad la libertad natural y el derecho social se hallan en una perpetua guerra.

El sedicioso y el rey, el noble y el judío, el patricio y el siervo, todos ellos pretenden los monopolios de la libertad natural para sí y frente a todos los demás.

Por lo mismo el derecho social y, con él, la autonomía civil se basan esencialmente en una ordenación de la formación profesional del hombre ciudadano que, de un modo general, refrene las pretensiones individuales de nuestra naturaleza animal. Pero entendiendo esta formación como el arte de cambiar y mutilar los sentimientos íntimos de nuestra naturaleza animal en favor del derecho social y del orden social.

Pero el arte de tal mutilación se basa por entero en las leyes de nuestro engaño animal.

El sentido animal de tu naturaleza no debe sospechar que tú lo estás debilitando. Ha de creer que no haces más que darle lo que te parece que él necesita; no ha de saber lo que le estás quitando; no te ha de atribuir los sufrimientos que le causas; incluso ha de desear ir adonde tú lo llevas, y aquello que tú le cambias en una nueva naturaleza no ha de distinguirlo apenas de lo que era ya en su primera naturaleza.

La actitud esforzada, una vida ordenada, el sencillo andar siempre por el mismo sendero profesional, son cosas que han de venir a ser para él aquello que para él era su instinto.

No ha de poder soportar, il faut qu’il se désole, el ir por fuera de la vía de sus limitaciones civiles.

En su visión engañosa de las cosas ha de llegar a ver que los placeres de la vida deben pender de sus merecimientos personales, igual que la florescencia pende

del árbol; y ha de acostumbrarse a esperar tranquilamente durante todo el verano de su vida los frutos de su trabajo, igual que el campesino espera a lo largo del verano la maduración de sus frutos.

Así, y no de otro modo, es como tú del hombre haces un ciudadano. No es cosa fácil. Aquella herida sangrante que causas a su sentido animal ha de estar curada casi antes de que él sepa qué es lo que se halla a su izquierda o a su derecha; si esperas hasta que todos los sentimientos de su egoísmo animal y de su obstinación tengan ya plena vida, has desaprovechado el único momento seguro que tenías para deshacer este engaño, y luego necesitarás emplear suplicios y tormentos mortales para poder solucionar aquello que habrías podido lograr de un modo muy fácil.

Y si luego quieres llegar a ese objetivo siguiendo las leyes de tu naturaleza moral, sólo podrás conseguirlo con indecible esfuerzo y mucha inseguridad.

Muy a menudo el disgusto y las necesidades te llevan a apartarte de las leyes de tu naturaleza animal, pero generalmente es ya demasiado tarde.

Esa mutilación del hombre que ha alcanzado la plenitud vital de su fuerza animal ya casi no es posible sin producir en su interior un veneno que raras veces termina de otra manera que con la muerte de su humanidad.

Pero si haces esa mutilación de un modo sabia y humanamente disimulado antes de que la persona sepa lo que está a su derecha o a su izquierda, la propia capacidad de su naturaleza animal está construyendo su obra sobre el fundamento de tu arte perfecto.

La verdad fundamental de la naturaleza animal, es decir, las pretensiones de mi naturaleza animal no mutilada desaparecen en el hombre en la medida en que has introducido en él unas ideas animales que se hallan en contradicción con esa verdad fundamental de su naturaleza. Entonces el hombre va caminando bajo el yugo de la vida civil sin haber conocido la dicha del estado de naturaleza; debido a su engaño se halla satisfecho, y está en situación de poder procurarse, en medio de todas las pesadumbres de la vida civil, una substitución de aquel estado de naturaleza que no ha conocido ni disfrutado y que resulta satisfactorio para él, y también de gozar con todas sus ventajas de la fuerza formativa del estado social, sin sentirse atormentado constantemente ni infeliz por la conciencia de haber perdido el estado natural y sus atractivos. Su entendimiento está formado; él ve

en el mismo un guía de su vida seguro, igual que su instinto; cada obra de sus manos le causa alegría; aquello que le parece difícil le causa una satisfacción todavía mayor; sus cargas las ve como bendiciones para aquellos a quienes tanto ama; la tranquilidad de su vejez está asegurada; su voluntad alcanza más allá de su tumba.

Cierra su propiedad con un pestillo, y el mundo no tiene ningún derecho sobre ese pestillo.

Pero tú lo has engañado.

¿Qué es lo que tú sabes para que debieras amputarle [su animalidad]? ¿Debías con tal amputación hacerlo sufrir, para que no fuera engañado?

O ¿no debías acaso hacerle ninguna amputación? ¿Podía él estar y vivir en el estado social sin tal amputación?

Esto no era posible, y no queda otra pregunta que ésta: Tal amputación, ¿ha de hacerse siguiendo las leyes de mi naturaleza animal o las de mi naturaleza moral?

Ha de conseguirse tal amputación, o el hombre no puede pasar a ser una criatura social y vive en la sociedad civil como un hombre de la naturaleza desgraciado, deteriorado e inservible.

Pero ¿se perfecciona el hombre por las consecuencias de esa amputación? ¿Consigue la paz interior a través de las consecuencias de su formación cívica y de su derecho social? El mejor estado social, ¿satisface suficientemente a los seres humanos?

Si yo en mi estado y profesión soy todo cuanto puedo ser en ellos; si mi felicidad queda asegurada por mi derecho, y yo mismo he conseguido lo que pocos mortales han conseguido, a saber, que el modo y manera que yo como ciudadano tengo de ver el mundo sea el mismo que tiene mi juez; si además veo que el error y el sentido animal del poder bajo el cual me hallo quedan limitados tanto por la ley como por los míos, y obtengo seguridad cuando quiere discutirse mi derecho no partidista; en resumidas cuentas, si yo soy ciudadano en el pleno sentido del término, y aquella palabra de mis padres ahogada en la boca de sus hijos y que ha sido desacralizada por mi vida: si la palabra de mis padres «¡libertad, libertad!» resuena fuertemente de nuevo en boca de unas personas

felices, no perjudicadas y honradas, ¿estaría yo, con todo eso, satisfecho en mi interior? Debería creer que sí, pero no es cierto: el sueño que sorbía mi vida se ha disipado, el derecho social no me satisface, el estado social no me llena; me es tan difícil permanecer sosegado poseyendo una cultura cívica como gozar de una mera sensualidad animal; en todo caso lo que se configura me estropea: han invadido mi alma una desconfianza, un mal sesgo y una desazón que ningún derecho social podrá eliminar del todo.

En el estado social yo, como hombre animal, vivo enteramente insatisfecho; el goce del derecho es, para mi ser animal, sólo una apariencia. Para éste el único derecho efectivo es la fuerza plena de mi instinto y de su libertad ilimitada. En la vida civil esto me falta por completo: por eso al término de toda posible vía cívica me encuentro siempre engañado en mis pretensiones animales.

En cada situación el estado social despierta unas necesidades que luego no satisface, y unas inclinaciones que luego viene a ahogar.

Suprime en mi interior el fundamento de mi despreocupación animal, la armonía de mis capacidades animales, y con esto destruye la esencia del fundamento de mi felicidad animal. Yo daría mi riqueza y mi honor por poder restablecer esa armonía animal y la benevolencia de mi Yo.

Pero no puedo hacerlo. Si ambas existen el Estado se hunde, y si no existen, me hundo yo. ¡Oh libertad, libertad!: también tú eres hija de esa sacrificada armonía de mis capacidades animales; también tú resides en la profunda corrupción de nuestra naturaleza y en toda la pérdida de nuestro instinto y de nuestra benevolencia.

Si tú fueras puro en la Tierra [1], se viviría en ésta de un modo muy consecuente con tus principios; serías espantoso, y yo te tendría miedo como si fueras un fantasma. Pero tal como eres, no eres nada puro en la Tierra ni nada consecuente en tus principios. Todas las consecuencias de la libertad cívica reactivan aquella benevolencia animal sobre cuyo sepulcro se halla edificada su madre, el derecho social.

En todas partes, para tu corrupción, apareces animado con todos los estímulos de esta benevolencia. En todas partes vienes activado por aquellas mismas ideas a través de las cuales se produce en mí el derecho moral, que amenaza de muerte la esencia de tu maldad. Mi destino es creerme tan poco consumado en mi

formación social como el mero goce de mis sentidos.

Las lagunas que la amputación social ha ocasionado en mi naturaleza animal requieren con insistencia ser colmadas, y es aquí donde la capacidad social de mi naturaleza se conecta con la capacidad moral.

La suprema gala de mi existencia animal, la pureza de mi instinto y la benevolencia animal basada en éste, han de desaparecer para hacer lugar, para mi naturaleza, a la suprema gloria de ésta, la voluntad humana libre, y la capacidad moral que descansa en la misma.

El hombre, oprimiendo su capacidad animal corrompida, sobre las ruinas de su instinto ha de reunir aquellas experiencias que lo convenzan del error y de la falta de valor de su naturaleza animal y, con esto, lo lleven a reconocer el derecho moral.

En este estado, oprimido por ambos lados y siendo una continua víctima tanto de mi egoísmo como de mi debilidad, surge en mi interior una nueva necesidad, cuya satisfacción me lleva al reconocimiento del deber de suprimir y extirpar en mí toda la corrupción de mi naturaleza animal y de mi maldad social.

Y en ese momento apareces excelsa ante mí, oh naturaleza mía, por cuya pérdida lloro quejoso.

Pero luego sobre los escombros de mí mismo te sonrío, y sobre los cascotes de tus ruinas me reedifico a mí mismo para una vida mejor.

Sobre la tumba de mi benevolencia animal el derecho social levanta con orgullo y fuerza su cabeza dura y, sobre el sepulcro de mi capacidad animal abatida, construye para sí mismo un elevado altar; pero aquella diosa que tenía su trono en mi naturaleza antes de que en el mundo hubiera el derecho social se ríe de su proceder insolente. De cada víctima ofrecida en el altar de aquel fluye un bálsamo a la tumba de mi capacidad abatida pero todavía viva que, cobrando fuerzas con esos sacrificios, despierta otra vez a una nueva vida.

No es otra cosa lo que ocurre. El derecho social con toda la violencia de su ser da una patada a la maltrecha benevolencia de mi sentido animal corrompido sumiéndola totalmente en el polvo, y sobre el fundamento de mis instintos hundidos edifica su obra sin tener en cuenta las maltrechas capacidades básicas de mi naturaleza. Pero éstas, que reinaban en mi interior antes de que en el

mundo hubiera el derecho social, se refuerzan de nuevo en mi interior por obra de todas las consecuencias del orden civil y, aun pareciendo que yo poseo una profunda corrupción animal, me elevan a la capacidad de restablecerme a mí mismo superando mi corrupción.

Anexo a este parágrafo

El buen estado de mi naturaleza animal se basa esencialmente en una armonía entre mi capacidad animal y mis apetencias animales.

Por eso en mi estado animal no corrompido yo soy una criatura amable, bondadosa y benevolente.

Y tan pronto como ya no lo soy, ya no soy un ser animal sin corrupción.

Igualmente la libertad efectiva de mi naturaleza se basa en esa armonía entre mi capacidad y mi apetición.

De ahí que siempre me falte la libertad real de mi naturaleza en la medida en que estoy corrompido en lo animal o en que, a causa de esta corrupción, tengo que cesar de ser una criatura pacífica, colaboradora y amable.

La necesidad de coartar de un modo inmoderado y agotador alguna capacidad animal es causa y consecuencia de mi corrupción animal y de aquella pérdida de la libertad efectiva de mi naturaleza de ahí derivada. Ya el sentimiento de la necesidad de unir unas fuerzas ajenas con las mías, ya este sentimiento es testigo de la postergación de mi capacidad animal frente a mi apetitividad animal.

Por el hecho de que yo necesito de otros y otros necesitan de mí, queda destruido el fundamento de la libertad real de mi naturaleza. Con esto el hombre en el estado social no toma parte en aquel modo de ser suyo que es esencial a la libertad efectiva de su naturaleza. El estado social, en esencia, no puede ser considerado como un estado de libertad, sino que ha de ser considerado esencialmente como un estado de derecho.

Lo que en ese estado llamamos libertad no es propiamente libertad, no es una

pura consecuencia de la armonía de mi fuerza con mis apetencias, no es una consecuencia de unas circunstancias, situaciones y relaciones por las cuales yo puedo ser una criatura pacífica, bondadosa y bienhechora en sí misma. Si lo que en ese estado llamamos libertad fuera la verdadera libertad de mi naturaleza, ciertamente a mí me haría pacífico, amable y colaborador; no podría hacer otra cosa; se basaría en la más perfecta armonía entre mi fuerza y mis apetencias. Pero lo que en ese estado llamamos libertad no se basa en modo alguno en esta armonía y, en sí, carece totalmente de ese efecto.

El rasgo básico del hombre social como tal es el de ser esencialmente egoísta.

El estado social como tal está esencialmente desprovisto, por el egoísmo, del sentimiento de una franca colaboración.

El hombre social como tal no es ni colaborador ni justo.

No se vuelve ni una cosa ni otra en virtud de la finalidad individual animal de su socialidad.

La libertad de la cual el hombre puede disfrutar en el estado social no es otra cosa que la posibilidad social de procurarse una satisfactoria compensación de las pretensiones y delicias de la libertad efectiva de su naturaleza.

Los medios para conseguir esto son el trabajo, la propiedad y el salario.

Pero todos esos medios como tales en su esencia se hallan totalmente desprovistos de los sentimientos de colaboración y de los derechos.

Es el arte de la sociedad y no su finalidad lo que hace al hombre probo y participativo, e igualmente es el arte de la libertad y no su finalidad originaria lo que produce en el ciudadano el espíritu común y la rectitud.

Pero evidentemente el arte de la sociedad no es una simple consecuencia de su finalidad, sino, al contrario, una consecuencia de las equivocaciones a las cuales la finalidad individual del hombre social lleva a éste por regla general en ese estado. Igualmente el arte de la propiedad, del trabajo y de la ganancia no es una consecuencia de la rectitud de los seres humanos, sino, muy al contrario, de los errores a los cuales el trabajo, la propiedad y las ganancias arrastran al hombre a través de los primeros sentimientos de su naturaleza, o sea, a través de la libertad real de su naturaleza.

De igual manera que la sabiduría plena de unas leyes que actúen profundamente exige que, en el hombre social, los sentimientos de su egoísmo corrompido se unan con los de su debilitada benevolencia y, en medio de la corrupción de ese estado, se mantengan en una tesitura amistosa, amable y benevolente; así también esa misma sabiduría exige unas leyes que actúen profundamente en el trabajo, en la propiedad y en las ganancias a fin de elevar al hombre, a través de la posesión de derechos y libertades civiles, al espíritu común, a la rectitud y a la colaboración. Así como las leyes unen en mí, en el estado social, los sentimientos de mi egoísmo con los de mi benevolencia, también son en mí una fuente de ese espíritu común, de esa rectitud y de esa colaboración civil.

Cuando esas leyes separan en mí dichos sentimientos, serán en mí una causa de mi endurecimiento animal contra la rectitud, el espíritu común y la colaboración civil.

Así pues, cuando preguntamos hasta qué punto y cómo lo que llamamos libertad civil fomenta el espíritu común, la rectitud y la colaboración civil, estamos preguntando hasta qué punto y cómo lo que llamamos libertad une los sentimientos de nuestro egoísmo con los de nuestra benevolencia.

Pero de la naturaleza del espíritu humano se desprende que eso no se obtiene en modo alguno por la libertad o por la activación del influjo individual de los ciudadanos en la administración del Estado, sino por una sabia conexión de la seguridad de las ganancias y del derecho con todo aquello que en el Estado es valioso para los individuos y amado por su corazón.

El egoísmo y la benevolencia no se unen por la violencia de la vida profesional, ni por el rigor de la administración pública, ni por el ministerio del gobernar, ni por el barullo del celo público, ni por la llamada a las armas y menos aun a la insurrección espantosa.

La libertad, como celosa y desconfiada automantenedora de una fuerza estatal oscilante en lo legal, separa la benevolencia de mi egoísmo y, con esto, me da como ciudadano una capacidad animal y social, pero al propio tiempo debilita en mí como persona el fundamento de la armonía de mí mismo conmigo mismo.

La libertad, que nos une al hogar y a la corte, a la esposa y al hijo, al amigo, al vecino y a la patria, y que actúa paternalmente para con el hogar y la corte, la esposa y el hijo, el pueblo y la ciudad, y que en virtud de la fuerza de unas leyes

sabias no puede otra cosa ni quiere otra cosa que actuar paternalmente; esa libertad se basa en la unión de los sentimientos de mi egoísmo con los de mi benevolencia, y me da como ciudadano una capacidad humana en tanto que alimenta y fortalece los fundamentos de la armonía conmigo mismo.

Así pues, los derechos, los privilegios y las libertades me hacen colaborador y justo sólo en tanto que unen en mí los sentimientos de mi egoísmo con los de mi benevolencia; pero en cuanto no hacen esto, y en cuanto no hacen más que reforzar en los individuos de la sociedad civil su capacidad de autodisfrute animal, ponen término a todo sentimiento de espíritu común, de participación en el derecho y de benevolencia, y llevan al mismo desafuero de una opresión civil a los seres humanos con cabezas coronadas o que llevan documentos gremiales en sus manos. Así degradados en su interior, los príncipes no viven libremente ni bien más que en el seno de la adulación y de la despreocupada seguridad de su poder.

Pero los ciudadanos privilegiados tienen también sus hilotas, y los ciudadanos de muchos Estados libres se dividen, igual que los ciudadanos de muchos reinos, en gente privada de derechos y unos privilegiados que forman excepción.

En el mundo existe poca libertad fundada en una verdadera unión de los sentimientos de egoísmo y de benevolencia.

El equilibrio de los poderes en los cuales se quiere fundar la libertad no es posible: siempre se rompe con la preponderancia de la fuerza física mayor y, por lo mismo, el derecho de los seres humanos en cuanto sociales no puede basarse en él. La unión de la benevolencia con el egoísmo sólo es posible con la preponderancia de la benevolencia; por consiguiente la libertad civil tiene necesariamente que basarse en la supremacía de la benevolencia social, o sea, de unos medios generales y legalmente seguros de ennoblecer a las personas.

La armonía entre nuestra energía animal y nuestras apetencias animales es, en el estado social, una total consecuencia de someter las apetencias animales a una benevolencia ennoblecida.

De todos modos es igualmente cierto que no cabe concebir ningún derecho civil que se base por completo en esa armonía.

No podemos pensar en ningún estado social en el cual el ciudadano como tal podría ser una criatura totalmente pacífica, bondadosa y benevolente.

La falta de una tal armonía entre mi energía y mis apetencias es una consecuencia inevitable de la debilidad básica de mi naturaleza animal y de la propensión — fundada en la misma— a un aumento incesante de mi energía animal. Así pues, el derecho social oscila siempre entre esta propensión y la pureza de la voluntad pública, entre la finalidad de la unión social y el egoísmo de todos los ciudadanos.

Tampoco es posible introducir, en ese egoísmo individual que se entrecruza tantas veces, algún equilibrio.

Todos los privilegios de las personas concretas y de los estamentos concretos del Estado son, en esencia, un contentamiento físico de las satisfacciones individuales de esas personas y de esos estamentos.

Cuando la libertad de un Estado no se basa en otra cosa que en un montón de satisfacciones individuales que se entrecruzan unas con otras, en este sentido ella no es más que un resultado de unos monopolios o unos derechos anejos a la violencia o a la corona.

Del mismo modo los derechos civiles de los artesanos no son otra cosa que esos monopolios y derechos anejos a la violencia.

Todo individuo con privilegios y todo señor hereditario, en lo que se refiere a libertad, son en pequeño para el Estado lo que en grande es el rey. Sus privilegios no dicen nada de la libertad que hay en el Estado, sino más bien del atropello de muchos derechos en el mismo. Ellos separan todos los sentimientos de egoísmo de los de benevolencia, con lo cual se oponen esencialmente al desarrollo puro de los sentimientos de equidad, de derecho, de espíritu común y de benevolencia y, por lo mismo, a la dignificación interior de los seres humanos; en general dificultan la finalidad de satisfacer en el estado social las necesidades esenciales de nuestra naturaleza, y de conservarnos en medio del estado social como criaturas pacíficas, benevolentes y participativas.

Ahora bien, la abolición de esos privilegios, ¿favorece esa finalidad?

Sí, siempre que sea posible procurarla mediante la noble actitud de una moderación casi general de todos los estamentos sociales.

Y no, cuando esto no es posible y el egoísmo de los individuos quiere procurarla por su cuenta sin consideración a la rectitud y sin benevolencia.

Lo que dije de la supresión de la nobleza lo digo ahora en general: «distingamos entre el derecho de los nobles como propietarios y aquellos abusos de este estamento que no se fundan en la propiedad; dejemos estos últimos a la carcoma del tiempo, que tan intensamente roe su error, y protejamos los primeros, sin los cuales no puede existir ningún estamento poseedor de bienes ni ningún derecho social».

Y añado que debemos moderar aquella dureza que es propia de toda dominación pública con el reconocimiento legal de los medios de asegurar una benevolencia general o la supremacía de los medios de ennoblecer nuestra naturaleza sobre toda dominación.

Ciertamente los seres humanos tienen que ser más benignos y cuerdos de lo que han sido en la última mitad de nuestro siglo, para tener algo así como bastante juicio incluso en la necesidad más sorprendente.

De cualquier modo es igualmente cierto que la mayor o menor aproximación a que el derecho prevalezca sobre el poder, la benevolencia sobre el egoísmo y la colaboración sobre la ambición constituye la única norma verdadera acerca del mayor o menor grado de libertad que realmente hay en un Estado.

Pero aun cuando el egoísmo de algunos individuos con sus privilegios de libertades obstaculice la dignificación de los seres humanos, lo cierto es que lo hace mucho menos que los sueños de omnipotencia de las pretensiones de soberanía y del sansculotismo.

De ahí que en un país el mantenimiento de los privilegios sea, para la libertad de los seres humanos, muchísimo más favorable que la igualación de los mismos en provecho de la libertad natural de las coronas o de la muchedumbre.

La igualación de la sociedad humana, mediante alguna organización que estimule y satisfaga sin límites los placeres naturales de nuestro egoísmo sensitivo, constituye siempre el obstáculo mayor para los fines sociales y para todos los medios posibles de dignificar a las personas. Y las consecuencias de este fundamental atropello al derecho social son las mismas tanto cuando el dar rienda suelta y liberar el instinto animal es o ha de ser conseguido a favor de uno, o de muchos, o de todos, como cuando lo es o lo ha de ser por obra de los dragones de la corona o de los lanceros de la anarquía.

¿Qué soy yo en el estado moral?

[a) El estado moral considerado en sí mismo]

Yo poseo en mí mismo una capacidad de representar todas las cosas de este mundo para mí mismo, con independencia de mi apetitividad animal y de mis circunstancias sociales y sólo en el aspecto de que ellas contribuyen a mi ennoblecimiento interior, y también de querer o rechazar esas cosas sólo desde este punto de vista. Es una capacidad autónoma en lo más íntimo de mi naturaleza; en modo alguno es una consecuencia de alguna otra capacidad de mi naturaleza.

Ella es porque yo soy, y yo soy porque ella es.

Ella surge de aquel sentimiento que habita esencialmente en mí: yo me perfecciono a mí mismo cuando, para mí, de aquello que debo hago la ley de lo que quiero.

Mi naturaleza animal no sabe de esa capacidad. Como ser animal yo no puedo en mí mismo nada contra mi propio ser animal; como tal yo no puedo representarme que yo pueda perfeccionarme a través de algo que signifique un peligro para mi benevolencia animal y mi autoconservación animal.

Como ser social tampoco puedo hacer esto.

El hundimiento social como pueblo es lo más terrible a lo cual yo socialmente me oponga, de igual modo que el hundimiento animal de mi individualidad es lo más espantoso contra lo cual yo animalmente me levante.

El hombre como ser social no necesita de la moralidad, como no necesita de ella en cuanto ser animal.

En el estado social podemos llevar una vida interindividual muy decorosa sin moralidad: hacernos el bien unos a otros, complacernos unos a otros y actuar justa y rectamente unos con otros sin ninguna moralidad.

La moralidad es enteramente individual; no tiene lugar entre dos.

Ninguna persona puede sentir por mí; yo soy.

Ninguna persona puede sentir por mí; yo soy moral.

Tenemos que vivir socialmente entre nosotros, sin ninguna creencia en una moralidad recíproca. Pero en medio de esa incredulidad se forma en mi interior una necesidad de la moralidad y me eleva al sentimiento de que está en mi mano el hacer de mí mismo una criatura más noble de lo que la naturaleza y los seres humanos pueden hacer de mí como criatura simplemente animal y social.

El placer de los sentidos, el derecho social y la moralidad parecen comportarse entre sí igual que entre sí lo hacen la infancia, la adolescencia y la edad adulta. Como niño yo estoy lo más cercano posible a mi falta de corrupción animal, mas precisamente por esto soy también máximamente animal.

Los fines de este estado son todos ellos simples. El placer de los sentidos es mi todo, pero con el error de mi placer yo acabo mal, igual que con la verdad de mi dolor.

Por eso tengo que contrarrestar una capacidad que puede acarrearme ambos males, el de mi placer y el de mi dolor; y busco tal capacidad en el estado intermedio entre mi placer infantil y mi derecho de hombre adulto, es decir, en mi estado de aprendiz.

En tal estado pierdo todo el atractivo que tienen mis días infantiles y tampoco gozo de la libertad y el derecho de mi edad adulta. Aquel varón al cual mi padre me confía me coacciona, con su derecho de maestro, a que yo renuncie al derecho de mi naturaleza por un fin del cual mi egoísmo, en el fondo, se preocupa menos que de mi momento presente.

En mi situación actual no hay ningún derecho. Yo soy un producto de la convención y del pacto. He de captar todas las cosas en la relación con mi maestro.

La esperanza de mi futuro disfrute de algo que de mí tal vez se está haciendo, o tal vez no, ha de ser en ese momento lo que me compense de la pérdida de espontaneidd y de derecho que estoy sufriendo desde ambos lados.

Pero no es posible que el sueño de una tal esperanza pueda satisfacer realmente mi naturaleza animal. De ahí que cada aprendiz tienda con todas sus fuerzas a escapar a una situación que lo lleva más a su fijación que a su finalidad personal.

Pero la felicidad y la seguridad de mi vida futura dependen totalmente de la verdad recíproca y de la lealtad recíproca de esa relación, y esto exige por mi parte la renuncia continua a mi libertad natural y una fuerte obediencia en lo referente a todas las limitacines propias de los años en que soy aprendiz.

De todos modos esa época termina efectivamente. Mi situación de convenio tiene su final, igual que la del simple goce de los sentidos.

Convertido ahora ya en un verdadero maestro, veo todas las cosas desde el punto de vista del influjo que ejercen en mí mismo y en toda la finalidad de mi vida, y es evidente que la libertad, la autonomía y el derecho personal constituyen para mi existencia lo que de exclusivo poseo en ese momento.

Las dos anteriores maneras de considerar todas las cosas de este mundo son, al parecer, consecuencias de mi ignorancia, de mi endeblez y de una determinada carencia de autonomía y de derecho propio. Se fundan, pues, en la apariencia, no en la verdad, en una falta de derecho y no en el derecho; y sin embargo es cierto que sólo a través del ensueño de su engaño, y a través del yugo de su falta de derecho, he podido yo lograr mi actual verdad de maestro y mi actual derecho de maestro.

Sin la alucinación de mis años infantiles, y sin la falta de derecho de mis años de aprendiz, me faltarían aquel impulso al esfuerzo y aquella capacidad de lealtad sin los cuales la persona no puede conseguir una autonomía en la verdad y en el derecho.

Para obtener estas dos capacidades básicas de mi formación social y de mi formación moral, debí necesariamente en ese momento considerar el engaño de mi ignorancia, y ese impedimento que es mi falta de derecho, como siendo verdad y derecho; de otro modo viviría yo ahora sin formación y confundido, no siendo hombre ni niño, no siendo aprendiz ni maestro; moriría como un fruto al cual en su delicada floración el viento vulnera.

Mas por el hecho de que la coacción y el engaño impidieron en mí tal desgracia, es también cierto que aquellas impresines de engaño y de falta de derecho de mis años de infancia y de aprendiz no desaparecen en mí hasta la tumba, y es

también por eso que mi verdad de maestro nunca puede ser independiente de ese engaño ni, en consecuencia, puede ser nunca una verdad pura.

Todo lo que es cierto de la triple relación de niño, de aprendiz y de hombre adulto lo es también de las relaciones entre mi naturaleza animal, mi naturaleza social y mi naturaleza moral. En mi estado animal capto todas las cosas según la impresión sencilla del placer de los sentidos, y quedo malparado tanto por el error de mi placer como por la verdad de mi dolor; he de contrarrestar una capacidad con la cual puedo acarrearme el mal de ambas cosas, de mi placer y de mi dolor, y encuentro tal capacidad en un estado intermedio entre mi existencia animal y mi existencia moral: en el estado social. En el mismo vuelvo a perder todo el atractivo de mi libertad animal y tampoco gozo de toda la facultad de plena autonomía de la cual mi naturaleza moral es capaz.

Yo soy ahora el producto de un convenio.

El estado al cual me ha llevado mi destino me fuerza, con su derecho del maestro, a renunciar al derecho de mi naturaleza por una finalidad por la cual mi egoísmo se preocupa menos que del momento presente.

De todos modos toda la seguridad y toda la felicidad de mi vida dependen de la verdad recíproca y de la lealtad recíproca en la relación entre yo y el Estado, y éste exige de mi parte una constante renuncia a mi libertad natural y una firme sujeción a todas las limitaciones de mis circunstancias civiles.

También aquí, igual que en los años de aprendiz, hay unas engañosas esperanzas de cosas que tal vez puedo conseguir o tal vez no, y las cuales en ese estado deberían constituir el substituto de mi derecho natural y de mi libertad natural.

Por eso sigo viviendo esencialmente insatisfecho en dicho estado, y aspiro a verme libre de una situación en la cual el derecho y la ley me conducen, como un maestro exigente al aprendiz, más a mi fijación que a mi finalidad personal.

[b) Medios de llevar a lo moral]

Pero yo no me veré libre de ésta ni de aquella hasta que, habiéndolas soportado,

madure y obtenga una mayor autonomía; hasta que yo, por las experiencias de ésta enteramente convencido del engaño y de la falta de valor de la corrupción animal en la que se basa el estado animal, consiga ver todas las cosas de este mundo en cuanto que influyen en mi ennoblecimiento interior.

Ahora bien, si yo hubiese considerado el goce sensitivo de mi naturaleza animal y el yugo de mi estado social como engañosos e injustos, antes de que por sus experiencias hubiera madurado en mí el reconocimiento del derecho social, yo viviría como un ser no bien configurado y confundido, sin ser ni un ciudadano, ni un salvaje, ni un ser feliz, ni moral, y no satisfecho ni por el placer de los sentidos ni por la sabiduría. Pero si la coacción y la ilusión evitan en mí esa desgracia, es también cierto, a la inversa, que sus impresiones no desaparecerán en mí hasta la tumba, y que yo –por lo mismo- durante mucho tiempo no podré sentir, pensar ni obrar de un modo puramente moral, es decir, totalmente independiente de mi naturaleza animal y de mis circunstancias sociales.

La moralidad pura entra en conflicto con aquella verdad de mi naturaleza en la cual las capacidades sociales y las capacidades morales no aparecen separadas entre sí, sino íntimamente entrelazadas unas con otras.

De igual manera que yo no podría soportar las consecuencias que produciría en mí el hecho de captar todas las cosas de este mundo sólo como un animal que he de subsistir por mí mismo, o sólo como un ser inmerso en circunstancias civiles, tampoco podría soportar las consecuencias que tendría para mí el hecho de quererlas ver única y exclusivamente en el aspecto de que contribuyen a mi dignificación interior, con independencia de mi naturaleza animal y de mis circunstancias sociales.

Este último modo de ver me llevaría a descuidar tanto la capacidad animal y la capacidad social de mi naturaleza como todas las formas del estado social, y a destruir así el fundamento de aquel estado intermedio cuyo impulso y experiencias son lo único que puede llevarme al reconocimiento de aquella moralidad verdadera que abarca y perfecciona todo el conjunto de mi naturaleza y de mis circunstancias. La aspiración a una moralidad enteramente pura me llevaría a creerme más próximo a aquella perdida inocencia de mi naturaleza de lo que puedo estarlo en la corrupción del estado social; esa inocencia, en medio de los sufrimientos y privaciones de mi corrupción animal, me mecería en el ensueño del desconocimiento del mal y me llevaría a una vida despreocupada.

«No os preocupéis de vuestra vida —me enseñaría una tal moralidad— ni de lo que tenéis que comer o beber».

Se desharía de los vínculos de la propiedad: «vende cuanto tienes».

Los vínculos de la sangre desaparecen de vuestra vista: «Mujer, ¿qué nos va a mí y a ti? - ¿Quiénes son mis hermanos y mis hermanas?». Pondría su derecho sólo en la fuerza de la inocencia; he dicho mal: toda nuestra existencia la conectaría a esa inocencia: «si no os volvierais como estos niños...»

Esa inocencia edificaría sobre la naturaleza humana como sobre una roca: «sed justos —les diría— y los hombres no podrán seguir siendo injustos al ver vuestras buenas obras».

Contra la injusticia ella no emplearía la violencia animal: «mete tu espada en la vaina». Vendría en forma de siervo: «las zorras tienen sus madrigueras y las aves del cielo sus midos», pero ella no encontraría nada «donde reclinar su cabeza» con seguridad y derecho.

Una total pureza de la moralidad debe necesariamente llevar a aquel punto del cual ella parte, y éste es evidentemente mi inocencia, o sea, yo mismo sin conocimiento del mal, del vicio ni del peligro.

La benevolencia animal, la placidez despreocupada, el horror a la sangre y la fe en la sonrisa de las personas: estos distintivos de la incorrupción de mi naturaleza son también las primeras características en las cuales puedo reconocer aquella configuración de mi espíritu de la cual procede mi moralidad, en la cual está como en su capullo antes de que se despliegue su floración. Y cuando luego yo observo esa configuración de mi espíritu hasta los más lejanos confines de mi perfección moral, en aquellos puntos extremos en los cuales puedo reconocer la perfección de los frutos maduros de la moralidad encuentro cabalmente esa claridad de una frente despejada, esa paz del alma, ese horror a la sangre y esa propensión a creer en la sonrisa de las personas. Pero en el término medio entre mi inocencia animal y mi perfección moral se halla un mundo que no puede soportar ni la inocencia del capullo todavía no desplegado ni la de sus frutos sazonados.

Una humanidad que es tan incapaz de tranquilizarse en la inocencia de su naturaleza animal como de vivir en la Tierra en una completa pureza moral.

La posesión de una pureza inmaculada no es patrimonio del hombre mortal, el cual la perdió al dar su primer gemido en el regazo de su madre, y muere antes de haberla restablecido en su pecho.

Él la ve en los dos límites que tiene su existencia personal y vive en medio de ambos, zarandeado por la tormenta de su culpa; igual que un marinero que al Sur y al Norte ve un lugar espléndido detrás de las nubes mientras que, en su barco, se ve arrastrado por la tempestad del mar y del cielo y a punto de hundirse.

Si yo pudiera descubrir la esencia de mi culpa y de mi corrupción, conocería la esencia de la inocencia.

En las nubes que recubren el cielo de la despreocupación de mi benevolencia animal se desenvuelve la corrupción de mi débil naturaleza, la cual en el estado social estropea los últimos vestigios de la presentida belleza de la inocencia. Mas precisamente en él se despliega mi capacidad de restaurarme a mí mismo a partir de mi corrupción.

Unas montañas que arden asolan la indescriptible belleza de la comarca circundante; pero cuando la horrible montaña, cansada de su furor, vuelve a la calma el hombre sale de su cueva y dedica su vida a reedificar su casa y a limpiar el campo y la pradera de la feroz destrucción. Igualmente el hombre, cuando en su vida culpable se ve cubierto de tierra como si se hubiera precipitado una colina, sale de su caverna y dedica su vida a limpiarse a sí mismo de las espantosas consecuencias de su corrupción animal.

Ésta es la que hay cuando yo, encima de los residuos de mí mismo, sonrío de nuevo a mi naturaleza y, sobre el cascote de sus ruinas, me reedifico a mí mismo para una vida mejor.

De la moralidad de mi naturaleza propiamente conocemos poco, fuera de este trabajo en nuestro Yo derrumbado.

En el cuerpo de esa muerte la moralidad palpita sólo envuelta de unas sombras que encubren su origen hasta la tumba.

Con lo cual la moralidad, en virtud de su naturaleza, no está vinculada a conceptos puros de derecho y de verdad.

El hombre, proscrito a su propio ámbito, en general conoce sólo aquellas cosas

positivas que aparecen ante él como verdaderas o falsas según las impresiones instintivas de su peculiar intuición animal; con lo cual es imposible que la exactitud o inexactitud de esos conceptos sea el fundamento de mi moralidad. Por el contrario, el mismo es siempre independiente de esa exactitud o inexactitud. Toda acción que supone un serio esfuerzo por librarme de todo engaño de mi naturaleza animal tiene tal tipo de fundamento moral que la misma no me hubiera sido posible sin el empeño de una voluntad fiel que se oponga a los impulsos animales de mi naturaleza.

Mi moralidad no es propiamente otra cosa que el modo y manera como yo conexiono la genuina voluntad de dginificarme —o, dicho en lenguaje vulgar, de obrar rectamente— a la precisa medida de mi conocimiento y a la precisa situación de mis circunstancias; y como padre, como hijo, como mandatario, como súbdito, como hombre libre o como esclavo me esfuerzo de un modo puro y sincero en buscar, en todas esas situaciones, no tanto mi propio provecho y mi personal satisfacción cuanto el provecho y la satisfacción de todos aquellos a los cuales, según mi convicción, debo tanto cuidados, atenciones, amparo y derecho como también obediencia, lealtad, gratitud y adhesión. Cuanto más de cerca la naturaleza de mi existencia animal se desconecta con un objeto moral, y por cuantos más puntos me afectan tanto su bienandanza animal como su desgracia animal, tanto más encuentro en él estímulos, móviles y medios para la moralidad.

Cuanto más la naturaleza aleja mi existencia animal de un objeto moral, menos encuentro en él esos estímulos, móviles y medios para la moralidad.

Por eso los deberes morales siempre favorecen mi moralidad en la medida en que provienen de objetos que en lo animal se hallan cercanos a mi individualidad.

Y, a la inversa, los deberes sociales estimulan mi naturaleza hacia la inmoralidad en el grado en que los móviles para la misma proceden de unos objetos que, en lo animal, se hallan alejados de mi individualidad.

Puramente morales lo son para mí únicamente aquellos móviles al cumplimiento del deber que son enteramente propios de mi individualidad.

Todo móvil al deber que yo comparto con otros no lo es; por el contrario, en tanto que es así, tiene siempre para mí, en su ser, estímulos a la inmoralidad, o

sea, a no prestar atención al engaño de mi naturaleza animal y a la injusticia de mi maldad social.

Cuanto mayor es el número de aquellos con los cuales comparto mi deber, más robustos y diversos son los estímulos a la inmoralidad vinculados a ese deber.

Por el contrario, cuanto más alejados se hallan de mi individualidad aquellos objetos de los cuales proviene mi deber, tanto más intensamente actúan en mi naturaleza aquellos estímulos a la inmoralidad vinculados a la misma.

Todo aquello que yo como miembro de una corporación o de una comunidad, más aun, como miembro de un gremio o de una facción he de fomentar, siempre me deshumaniza más o menos [2].

Cuanto mayores son la corporación, la comunidad, el gremio o la facción de los cuales provienen mi derecho y mi deber, mayor es también el peligro de mi deshumanización, es decir, de mi endurecimiento social frente a todas las aspiraciones de la moralidad a ese deber y a ese derecho.

Esto es tan cierto que el día en que el mundo estuviera sometido a un solo señor desaparecerían de la Tierra todos los estímulos animales a la moralidad.

Y una coalición de muchos poderes que tuviera como finalidad el conservar convenientemente, mediante la fuerza, unos principios civiles de todo un continente al servicio de sus necesidades y de las satisfacciones proporcionadas por su egoísmo debería producir, por su propia naturaleza y en relación con el mantener quieta a la gente, con el empleo de todos los medios posibles de dignificarla, casi el mismo efecto que sometiendo el continente a un señor único.

De todos modos Europa no tiene por qué temer que se produzca una semejante sumisión de toda opinión civil bajo una coalición de los dragones del continente. Si ... [Inglaterra] sigue todavía durante tiempo financiando el gigantesco proyecto, y no te afecta a ti ni a mí el peligro de no compre hilo a ... ni hebillas a ... ni otras cosas hasta que aquel reino cuide de nuevo de sí mismo y cese, procurando asegurar su monopolio, de hacer con la gente del continente unas cosas por las cuales él o bien se sumirá con el continente en la barbarie, o bien llevará a este último país adonde ha llevado ya a I... [Irlanda; o tal vez la India] [3].

Hay que juzgar correctamente el peligro que el influjo de unos objetos que se

hallan animalmente alejados de nuestra individualidad supone para nuestra moralidad, y ver la naturaleza de los medios por los cuales el estado social procura a las personas su ennoblecimiento moral.

Desde este punto de vista debemos también juzgar adónde podría llevarnos nuestro continente si nosotros, en razón del poder. debiéramos resistirnos a admitir todas las opiniones que nos disgustan, igual que en épocas oscurantistas en razón del culto de Moloch la superstición tuvo que resistirse a la verdad.

La vida social es toda ella una consecuencia de la necesidad de ralizar una general y recíproca colaboración, y en su esencia es una cadena de representaciones que, en un cambio perpetuo, tan pronto unen mis sentimientos de egoísmo y de benevolencia como los separan. Al hacer lo primero nos dignifican, y al hacer lo segundo nos deterioran.

El estado social es siempre, pues, un medio de realizar nuestro verdadero ennoblecimiento en la medida en que los derechos y deberes anejos a aquel provienen de unos objetos morales que se hallan próximos a nuestra individualidad en lo animal.

Por el contrario, y parecidamente, lleva siempre la semilla de nuestro hundimiento moral en la medida en que los deberes y los derechos de ese mismo estado se hallan activados, en lo más íntimo de nuestros sentimientos, por unos objetos morales alejados de nuestra individualidad en lo animal.

Es igualmente cierto que en el estado social poseemos los medios esenciales de ennoblecer nuestra naturaleza, y nos endurecemos menos con respecto a la verdad y al derecho, en la medida en que los deberes que en ese estado nos incumben y los derechos que en el mismo tenemos provienen de unos objetos morales que nos son próximos en lo animal y sensitivo y se ven así activados.

De ahí que la moralidad en el estado social tenga lugar sólo en tanto que las leyes y costumbres de un país tienen que ver con esa norma de dignificación social que la propia naturaleza nos señala.

Y de ahí que la moralidad del hombre social sea más pura en la medida en que las leyes y costumbres de un país se conexionan de un modo puro y firme con esa norma que nos indica la naturaleza.

Este es el modo de ver que prevalece en una revista de la cual saco el siguiente

texto:

«He creído ser cierto que vosotros, a través de la libertad, no buscáis otra cosa que una situación hogareña honrada, segura, tranquila y sin pesares; lo único que he pensado es que a través de ella buscáis medios de cuidar mejor a vuestros pobres, de cuidar mejor a vuestros huérfanos y de poder atender de un modo adecuado y pertinente a las necesidades de vuestro notable bienestar, a fin de que la vida feliz de que gozáis la podáis transmitir con seguridad y honra a vuestros hijos y a los hijos de vuestros hijos.

He creído ser cierto que vuestro celo y vuestra indignación contra la injusticia y la opresión básicamente y sobre todo se dirigen contra aquellas circunstancias y situaciones que de algún modo podrían obstaculizar los anteriores fines tan bondadosos, paternales y filantrópicos.

Por eso mi amor a la patria y mi amor a la libertad, llenos de confianza y de inocencia, a menudo han participado de esa indignación. Ciertamente he visto que los primeros impedimentos para vuestros deseos y las primeras causas de que no queden satisfechas muchas de vuestras auténticas necesidades están entre vosotros.

Pero en general es éste el destino del hombre social; su mayor deterioro proviene siempre de sus situaciones más próximas, y su mal mayor se incuba siempre en él mismo. De ahí que la fuerza del amor a la patria y del amor a la libertad sea más robusta y segura si en cada lugar se empeña en luchar contra los males que surgen en el mismo. Además el hombre, arremetiendo fuertemente contra los males concretos que junto a él han de sufrir sus hermanos, sus vecinos y sus conciudadanos, contribuirá grandemente a elevar el grado de libertad de la cual goza un país.

Por eso, si la situación y las circunstancias me hubieran ayudado a ello, yo hubiera tratado entre vosotros de reforzar en cada población esa fuerza particular de las personas contra los males particulares del país.

Yo hubiera encauzado vuestra beneficencia hacia instituciones educativas, vuestra honorabilidad a una mejora de vuestras costumbres y de vuestros sentimientos y a procurar extender vuestros conocimientos; yo hubiera inducido vuestro amor a la patria a establecer unas asociaciones capaces de llevar el

bienestar de cada una de vuestras aldeas a su cota máxima y de asegurarlo a la posteridad; yo hubiera procurado dirigir vuestra indignación por todo tipo de injusticia y opresión contra aquellas circunstancias por las cuales en vuestros pueblos la inocencia es perjudicada, la debilidad es postergada y el abandonado es oprimido.

¡Amigos míos! Si la situación y las circunstancias me hubieran ayudado a ello, os hubiera enseñado a sentir en toda su amplitud vuestra fortuna y el gran provecho que sacáis del estado de vuestra artesanía, y a no quedaros quietos en el punto en que os encontráis, sino conocer y estimar correctamente y utilizar del todo las cosas a él referentes.

He tenido la impresión de dar cumplimiento a lo esencial de vuestros deseos, y de haberos transmitido el principio de que un país cuyos habitantes gozan de una buena situación económica general ha puesto, entre ellos de un modo seguro, el fundamento de aquella auténtica libertad civil que ninguna legislación podría dar jamás a un pueblo despilfarrador, ocioso, inquieto, ávido de situaciones extrañas desconocidas y que descuida sus hogares.

Yo hubiera llevado el espíritu de la economía y del ahorro a todos los habitantes, pero especialmente a los de la clase baja, y hubiera tratado de inspirar lealtad y objetivos económicos incluso a la juventud más pobre de vuestras aldeas.

Yo no hubiera tenido que frenar una progresión de vuestra población que excede a toda medida; pero os hubiera llamado la atención sobre las consecuencias que para vosotros podría tener una parada momentánea del poder de adquisición.

Deberíais saberlo: vuestra situación económica es tensa. Para las comarcas en que la población y la propiedad de la tierra se hallan en una relación mutua todavía natural, necesitáis unas instituciones de previsión diez veces más capaces. Pero vuestro bienestar y vuestras fuentes de ayuda os dan una suficiente seguridad frente a esos peligros.

Europa no tiene ningún país que se os iguale si vuestro amor a la patria os lleva a asegurar, en general y según unos principios, el bienestar de vuestras aldeas tanto como podéis y debéis; si queréis basar con actos de equidad los fundamentos de la auténtica libertad del país, e indicar a vuestra patria que no queréis sólo gozar del honroso estado al que aspiráis simplemente siendo las personas ricas que algunos de vosotros sois, sino como miembros de vuestras comunidades que

tratáis de hacerlo tan general como sea posible en vuestras aldeas y de conservarlo para vuestros hijos y los hijos de vuestros hijos.»

El acercamiento animal hacia objetos morales, y la unión de mis sentimientos de egoísmo con los de mi benevolencia a la cual ese acercamiento lleva al hombre social, ciertamente no me hace moral en mí mismo; yo me hago enteramente moral sólo por mí mismo, por mi propia capacidad.

Esta armonía entre mi egoísmo y mi benevolencia en sí misma no es otra cosa que una inclinación animal sensitiva a aquella actitud en la cual la moralidad, o sea, la supremacía que mi benevolencia purificada y dignificada tiene sobre mi egoísmo, se hace posible a mi naturaleza.

La religión es la mayor fuerza posible a mi naturaleza para producir esa inclinación; pero incluso lo máximo que ella como tal puede conseguir, procurando la armonía entre mi egoísmo y mi benevolencia, no hace moral en sí mismo al hombre social como tal.

E igual que el Estado poco puede hacer para mantener el equilibrio entre su egoísmo y su benevolencia, tampoco puede ella hacer moral al hombre social como tal.

En el estado social el equilibrio entre la benevolencia y el egoísmo no es ni siquiera posible. Lo que en él llamamos este equilibrio es, en esencia, dirección y acercamiento a aquella actitud que suprime esencialmente este equilibrio en tanto que la misma se basa enteramente en una preponderancia de la benevolencia o del egoísmo.

Igualmente los seres humanos se hacen morales sólo a través de esa preponderancia, en tanto que yo a través de la libertad de mi voluntad suprimo los fundamentos de la armonía de mi propia naturaleza animal, y me someto a mí mismo, con todas las pretensiones de mi egoísmo animal, a la libertad de mi voluntad y de su benevolencia ya llegada a sazón. Mientras no ha ocurrido esto, las pretensiones de la naturaleza y de la moralidad se aproximan y se separan recíprocamente en mí mismo a través de la supremacía alternante de mi egoísmo o de mi benevolencia.

Por consiguiente, aquellos deberes familiares y civiles que de un modo evidente

se fundan en mi egoísmo animal no son, en este sentido, deberes morales.

Como tales pueden ser directamente opuestos a mi moralidad y en mi interior volverme duro para todo sentimiento de mi verdadera dignificación, cosa que hacen siempre tan pronto como alimentan y robustecen mi egoísmo en detrimento de la libertad de mi voluntad y de su benevolencia.

El estado social suprime del todo la armonía de mi naturaleza animal. Por lo mismo el sentimiento de derecho que fundamenta ese estado como tal es en general egoísta, desconfiado y violento, y como tal produce necesariamente en el hombre social una actitud directamente contraria a aquella que tendría que ser la base de su ennoblecimiento moral. Por consiguiente, la mediación de una legislación sabia que no se quede sólo en los límites de la efectividad animal, sino que tienda a elevarse procurando el ennoblecimiento interior de nuestra naturaleza, en el estado social es completamente necesaria para evitar el entero sometimiento de mi naturaleza a mi sentimiento de fuerza animal y a mi indolencia animal, y para procurarme a mí, en medio de la corrupción de ese estado social, una actitud que me es esencialmente necesaria para poder tender, a través de ese estado, a mi verdadera dignificación.

Así pues, cuanto más en un país las leyes unen los vínculos de la sangre y las relaciones de benevolencia de todas las personas que conviven unas con otras, y dificultan que la violencia física prevalezca sobre el derecho, y cuanto más aminoran el influjo que la insensibilidad del Estado puede tener en la disgregación de la convivencia de las personas, y cuanto más las nuevas ideas de la época, la tranquilidad de la situación y la moderación en las necesidades públicas disminuyen las pretensiones de la administración estatal, tanto más en un país se fomenta aquella actitud de los ciudadanos que es esencial para su dignificación interior. Y, por el contrario, cuanto más pretensiones tiene el Estado y más forzado se ve, a través del espíritu de la época y de la violencia de las situaciones, a romper los vínculos de la sangre y las relaciones benevolentes de todas las personas que conviven, y a hacer sentir a los ciudadanos con todo el rigor de su fuerza que él por razón de Estado y no por su voluntad está en el mundo, y que su derecho es omnímodo frente a las pretensiones de cualquier especie de detentadores de poder, tanto más destruida quedará por la administración estatal aquella actitud de los ciudadanos que es esencial para su ennoblecimiento interior.

Con eso la moralidad nacional es siempre una consecuencia de aquella sabiduría

más o menos jurídica de supeditar la violencia al derecho y el egoísmo a la benevolencia.

A su vez la moralidad nacional es siempre una consecuencia de la confusión jurídica por la cual no se sigue ese criterio en el gobierno de los ciudadanos, y también de dejar que en ella haya un desequilibrio entre la fuerza por un lado y las apetencias por otro, y asimismo de hacer desaparecer la confianza y la benevolencia, tanto por la extenuación de un egoísmo demasiado reprimido como por las veleidades de un egoísmo demasiado consentido.

Es según esos mismos criterios que el deber que yo me impongo a través de mi juicio, de mi opinión y de mis principios se aplica al desarrollo de los primeros fundamentos de mi moralidad; y no con aquellos criterios que me vienen por la impresión de cosas que se hallan junto a mí de un modo sensitivo y animal.

Todo aquello que yo como demócrata, como aristócrata o —dicho brevemente— como partícipe de algún principio considero como mi deber no requiere mi moralidad en el mismo grado que aquello que considero como mi deber al obedecer a un objeto moral que se halla próximo a mí en lo animal. Ya la propia idea de mi deber paternal no fomenta las bases sensitivas de mi moralidad tanto como la sonrisa o las lágrimas del hijo que tengo junto a mí, y de un modo parecido el participar en las desgracias y en las alegrías de la patria favorece las bases de mi moralidad más de lo que podría hacerlo cualquier idea sobre mis deberes patrióticos; y tampoco unos principios de gobierno, por excelentes que sean, pueden preservar el corazón de la maldad social si éste no es conservado humano por la experiencia sensitiva de unas alegrías sociales puras y de unos dolorosos sufrimientos sociales.

Los deberes sociales fomentan mi moralidad en tanto que los móviles para cumplirlos actúan en mí no ya como consecuencia del derecho y de la fuerza de las relaciones sociales, no sólo por venir del rey, del sargento o del alcalde, sino más bien como consecuencia de las relaciones simples y benevolentes de mi naturaleza como hombre, [y viniendo de alguien] que para mí no es sargento, ni alcalde, ni rey, sino simplemente hombre.

Pero el caricaturesco arte de gobernar egoísta, el arte de los hombres de Estado, prescinde de todo esto y al hombre cabal le quita diariamente su papel de poder hallarse entre sus conciudadanos como un hombre junto a otros hombres.

En cuanto hace esto y así abandona a los seres humanos al mal de su inhumana embriaguez de verdad, de derecho y de Estado, aquel arte también aleja de la Tierra la posibilidad de acercar la humanidad a su destino a través del estado social.

En nuestros tiempos el arte de supeditar así totalmente los seres humanos a la fuerza física del Estado y a todos los errores de su egoísmo animal nadie lo ha impulsado con más consecuencia y psicología que F... [Federico II], nadie con mayor ostentación e inconsecuencia que J... [José II], nadie con mayor zorrería que K... [Catalina II] ni nadie con más atrevimiento y maldad social que P... [Pombal].

Pero ¿quién va a contar el número de quienes con indecible fallo personal hacen eso, y quién puede decir lo que al final va a salir de ese caos de postración y de capacidad para la más extrema degradación de nuestro continente?

[RESULTADOS:] LA ESENCIA DE MI LIBRO

Si ahora vuelvo la vista atrás, y me pregunto a qué parte he llegado del hilo que he seguido al investigar el decurso de la naturaleza en el desenvolvimiento de la humanidad, encuentro que el resultado esencial de mis averiguaciones se resume en las frases que siguen. Mi naturaleza no puede quedar estancada en el punto de un mero goce de los sentidos; en virtud de mi ser, de este goce de los sentidos he de hacer un medio de mi esfuerzo y de los fines en los que se basa este afán.

[Restablecimiento de la armonía del hombre]

De aquí se derivan unas situaciones que sin este esforzarse no estarían en la naturaleza, pero que yo introduzco en ella por él y, por consiguiente, con mi voluntad.

Al ocurrir esto dejo de ser yo aquel ser simple que era cuando de mano de la

naturaleza vine al mundo.

Ya no puedo sentir, pensar ni obrar como ese ser simple.

Ahora debo obrar en concordancia tanto con las situaciones que yo mismo he introducido en el mundo como también conmigo en tanto que me he modificado por esas situaciones. Yo mismo me hago mundo, y el mundo se hace mundo por mí; yo, no separado de él, soy una obra del mundo; él, no separado de mí, es mi obra.

Pero yo tengo en mí una capacidad de separarme del mundo y de separar el mundo de mí. Por esta capacidad me convierto en una obra de mí mismo. Con esto yo me siento en el mundo de tres modos distintos.

1. Como obra de la naturaleza

Como tal yo soy una obra de la necesidad, aquel mismo ser animal que después de milenios no podía extirpar en sí mismo ningún cabello de su cabeza ni ninguna inclinación de su ser por suave que fuera. Como tal la naturaleza me guía sin conocimiento de las situaciones que yo mismo he creado cuando vivía en el estado animal de inocencia, y con la ley de su omnipotencia, hacia el goce de los sentidos, igual que guía al águila hacia la carroña, al cerdo hacia el lodazal, al buey hacia los pastos, a la cabra encima de la peña y a la liebre debajo del arbusto.

2. Como obra de la humanidad, como obra del mundo

Como tal yo soy una gota que de la cumbre de los Alpes cae a un arroyo.

Como un ser imperceptible y que no es nada, caigo de mi peña cargado con el polvo de sus musgos; ora brillo con los rayos plateados del Sol, ora me escurro en la oscuridad de las cavernas; me hallo igualmente tranquilo unas veces en el

agua limpia de los lagos y otras en el barro de las charcas; partiendo de lagunas y de mares caigo luego de nuevo en el empuje de los ríos y, en la violencia de sus olas, voy nadando unas veces en aguas claras y otras en aguas turbias, a veces ondeando dulcemente y a veces convulsionándome en la vorágine, tan pronto en campiñas limpias como en lugares pestilentes o en playas espantosas, hasta que encuentro mi desenlace en los mares eternos de la muerte.

3. Como obra de mí mismo

Como tal me excavo a mí mismo en mí mismo. Es una obra inmutable: ninguna ola me expulsa de mi roca y no hay tiempo que borre la huella de mi obra que yo cumplo en mí mismo como ser moral.

Cuando unos precipicios ardientes secan el musgo de los mares, y de sus abismos amontonan montañas, con esto hunden al frágil caracol y al pez perezoso en la piedra que se está formando: ya no hay ahora olas que expulsen a esos animales perpetuos ni hay tiempo que borre su huella en la firme roca.

Así pues, yo soy

— una obra de la naturaleza,

— una obra de la humanidad,

— y una obra de mí mismo.

Pero estas tres variedades de mí mismo no han de ser consideradas como otra cosa que simples y necesarias consecuencias de aquellos tres distintos tipos de cosas de este mundo de los cuales mi naturaleza es capaz.

Como obra de la naturaleza, entiendo el mundo como siendo yo animal que existo para mí mismo.

Como obra de la humanidad, lo entiendo como siendo yo una criatura que me hallo en unión y en pacto con los hombres con los cuales convivo.

Como obra de mí mismo, lo entiendo con independencia del egoísmo de mi naturaleza animal y de mis circunstancias sociales, y sólo desde el punto de vista del influjo que tiene en mi dignificación interior.

Por eso tengo de la verdad y del derecho:

— como obra de la naturaleza, una concepción animal;

— como obra de la humanidad, una concepción social;

— y como obra de mí mismo, una concepción moral.

Mi instinto me hace obra de la naturaleza; el estado social me hace obra de la humanidad, y mi conciencia me hace obra de mí mismo.

Como obra de la naturaleza opongo una resistencia a la obra de la humanidad y a la obra de mí mismo, es decir, como tal no tengo conciencia ni reconozco el derecho.

Como obra de mí mismo me elevo a mí mismo por encima del error y de la injusticia que yo tengo en cuanto obra de la naturaleza y obra de la humanidad; es decir, que por la capacidad de mi conciencia reconozco la injusticia de mi naturaleza animal y de mi maldad social. Como obra de la humanidad me hallo oscilante, y empujado por ambos lados, entre la obra de la naturaleza y la obra de mí mismo, es decir, que en el estado social como tal me falta tanto la pureza de mi benevolencia animal como la de mi conciencia no envilecida.

Por la obra de mi naturaleza soy capacidad física, soy animal.

Por la obra de la humanidad soy capacidad social, soy habilidad.

Por la obra de mí mismo soy capacidad moral, soy virtud.

Como obra pura de la naturaleza, como criatura animal, en mi estado incorrupto soy un ser pacífico, bondadoso y benevolente. En este estado mi fuerza se halla en equilibrio con mis apetencias, y en él vivo en plena armonía conmigo mismo.

Mi benevolencia se halla íntimamente unida con mi egoísmo. En este estado no conozco las debilidades de mi naturaleza.

Pero en ninguna parte veo la humanidad en este estado; el primer sufrimiento de un mal padecido por mi semejante suprime dicho estado. Veo la humanidad en todas partes corrompida y desconfiada de un modo animal, cruel, y benevolente sólo en tanto que ella no se ve estorbada por esa benevolencia en la satisfacción de unas apetencias suyas que ya no se hallan en armonía con su fuerza.

Como obra de la humanidad, como hombre social, como ciudadano, vivo reconociendo totalmente la mala relación existente entre mi fuerza animal y mis apetencias animales y, en consecuencia, sin armonía entre mi egoísmo y mis apetencias; mas precisamente a través de ese estado quiero restablecer en mí la armonía.

Todo el arte del mismo está en un continuo esforzarse para conseguir este fin; pero ciertamente es un esfuerzo que lleva la marca de mil especies de desatinos.

Sólo como obra de mí mismo puedo yo restaurar la armonía de mí mismo conmigo mismo. Como tal reconozco que en mí mismo, tal como realmente soy, no puede haber un equilibrio animal entre mi fuerza y mis apetencias; que en el hombre social no puede haber armonía esencial entre mi egoísmo y mi benevolencia, y que en ese estado he de dejar de poder existir egoístamente sin benevolencia y con una benevolencia sin egoísmo.

Así pues yo, como obra de mí mismo, por mi voluntad alcanzo fundar, sobre las ruinas de la desgajada armonía animal de mí mismo, la benevolencia de mi naturaleza en la sujeción de mi egoísmo a mi capacidad moral y así, en medio de la corrupción de un estado que hace que mi egoísmo sea todavía mayor, llego sin embargo a hacer de mí mismo nuevamente aquel ser pacífico, bondadoso y benevolente que yo no puedo permanecer siendo como obra de la naturaleza y que no puedo llegar a ser como obra de la humanidad.

Yo como obra de la naturaleza, como animal, soy perfecto.

Como obra de mí mismo tiendo a la perfección.

Como obra de la humanidad trato de poner paz en mí en un punto en el cual la perfección de mí mismo no es posible.

La naturaleza ha hecho toda su obra por entero; así pues, haz tú también la tuya.

Reconócete a ti mismo y edifica la obra de tu dignificación encima de la conciencia íntima de tu naturaleza animal, pero también con plena conciencia de tu capacidad interior de vivir a lo divino en los vínculos de la carne.

Siendo tú quien eres, en esa vía hallarás medios de hacer concordar tu naturaleza contigo mismo.

O ¿acaso quieres hacer tu obra sólo a medias, cuando la naturaleza ha hecho la suya por completo?

Si quieres permanecer anclado en aquel grado intermedio entre tu existencia animal y la moral en el cual la dignificación de ti mismo no es posible, no te maravilles luego de que tú permanezcas siendo un sastre, o un zapatero, o un afilador de tijeras, o un príncipe y no llegues a ser un hombre.

No te maravilles luego de que tu vida sea una guerra sin victoria y que no llegues a ser siquiera aquello que la naturaleza ha hecho de ti sin tu intervención, sino mucho menos, a saber, un semihombre social.

ALGUNOS RESULTADOS DE MI PUNTO DE VISTA ESENCIAL

El buen estado de mí mismo como obra de la naturaleza reside en la vida plena de mi instinto.

El buen estado de mí mismo como obra de la humanidad reside en la fuerza de mi pensamiento animal frente a mi instinto o, más bien, en la capacidad de mi sentido animal elevada y formada por ese pensamiento.

El buen estado de mí mismo como obra de mí mismo reside en la pureza y firmeza de mi voluntad de utilizar la fuerza de mi pensamiento no para afinar mi sentido animal, sino para dignificarme a mí mismo frente a mi sentido animal.

Yo me conservo a mí mismo como obra de la naturaleza, en el mejor estado en el cual yo como tal puedo vivir, mediante la fuerza animal.

Me conservo como obra de la humanidad, en el mejor estado en el cual yo como tal puedo vivir, mediante la capacidad social.

Me elevo como obra de mí mismo mediante mi capacidad moral a la mayor dignidad de la cual mi naturaleza es capaz.

La inocencia de mi naturaleza reina en los confines de todas esas propiedades de mi Yo.

En el primer nivel de mi existencia es cuando me hallo más cerca de la imagen de esa inocencia, pero en una debilidad infantil y sólo como en sueños.

Por mi corrupción animal me alejo de ella hasta lo infinito.

En el estado social la lealtad y la fe me vuelven de nuevo hacia ella con una fuerza ilustrada.

Por la moralidad me elevo a la suprema altura que mi naturaleza, esforzándose por conseguir la inocencia, puede alcanzar.

La educación y la legislación tienen que imitar ese decurso de la naturaleza.

Deben hacer patente al hombre como ser animal, mediante la conservación de su benevolencia animal, la imagen de la inocencia que tenía en la debilidad infantil y estando como en sueños.

Deben desarrollar en él como ser social, mediante la lealtad y la fe, aquella seguridad social mediante la cual procura poder soportar la falta de aquella inocencia de la cual tan violentamente lo aleja el estado social.

Por último, deben elevarlo, por la autorrenuncia, a aquella capacidad por la cual él es el único que está en situación de restablecer en sí mismo la inocencia y de convertirse de nuevo en aquel ser pacífico, bondadoso y benevolente que ya es en la incorrupción de su estado animal.

CONTINUACIÓN DE LO REFERENTE A ESTOS RESULTADOS. [EL HOMBRE COMO COSA INTERMEDIA]

En el estado social como tal yo aparezco siempre como una cosa intermedia extraviada y deteriorada entre mi inocencia animal y mi pureza moral.

En el mismo quiero, por un lado, asegurarme a mí mismo con todas mis fuerzas todo aquel goce animal de la vida que pueda procurarme.

Por otro lado quiero también que las instituciones y convenios de ese estado se basen en unas reglas y unos principios que no se opongan a lo más noble que yo puedo reconocer.

Pero mi propio fin, y la naturaleza animal mía en la cual este fin está activado con todo el vigor de mis instintos más fuertes, ponen a eso que es lo más noble y lo mejor que yo puedo reconocer en ese estado como tal unas limitaciones intocables, dado que en el mismo mi voluntad de obrar de un modo magnánimo y correcto siempre aparece en mi situación como supeditada a la necesidad animal de la autoconservación.

Por eso yo como ciudadano me opongo siempre a toda verdad y a todo derecho, en tanto que me parece que los mismos podrían hacer peligrar la seguridad de las ventajas más esenciales de mi situación social.

El representante de la masa, que es el poder social violento, actúa en esto exactamente igual que los individuos de la masa.

Cuando su situación social parece hallarse en peligro, se muestra siempre como la persona firmemente resuelta a defenderla y conservarla, contra quien fuere, con todos los medios que la providencia ha puesto en su mano.

El poder violento en tanto que no es nada más, igual que el ciudadano en tanto que no es nada más, es incapaz de obrar de un modo generoso, justo y humano tan pronto como cree que un tal modo de obrar es incompatible con los privilegios de los cuales goza ahora. Yo como hombre social siempre y en todas las situaciones cometo todas las injusticias que me sean precisas para que a mí no se me haga alguna injusticia.

Aquellos dulces sentimientos de mi benevolencia que me son tan naturales en mi tranquilo estado animal se desvanecen en mí al instante cuando parece estar en peligro la seguridad de seguir disfrutando de unos atractivos sensitivos que ahora se me han convertido en necesidades. Esto es tan cierto tratándose del demócrata como del aristócrata, tanto del rey como del sastre, tanto del sastre como del erudito y tanto del erudito como del campesino.

La humanidad social baila la danza intermedia entre su rudeza animal y su dignificación moral en todas partes de la misma manera. Canta siempre su antigua canción:

Mundus vult decipi

ergo decipiantur.

El rey no atiende a ninguna verdad que vaya contra sus derechos de la corona; el sastre, a ninguna que vaya contra su derecho de la aguja; el patricio, a ninguna que sea contraria a su derecho de estirpe, y el papa a ninguna contraria a su derecho de mitra. Hazlos tan prudentes como quieras, pero ellos lo serán únicamente para su mitra, o para su estirpe, o para su corona, o para su aguja; y los verás, si no furiosos, al menos actuar de un modo egoísta y avieso cuando ellos vean en peligro su aguja, su corona, su prosapia o su mitra.

Por eso todo mentecato encuentra siempre, doquiera vaya, que en todas partes pasa lo que ocurre entre nosotros.

El hombre social, en tanto que no es más que esto, aparece siempre como supeditado a la obra de su naturaleza y no reconociendo el derecho de los seres humanos.

Notas al pie

[1] Incluso el más puro concepto social de libertad, en tanto que es sólo un concepto social, en sí no es más que un elemento que regula mi corrupción animal y, como tal, se basa enteramente en el egoísmo de esa corrupción. Pero en sí mismo su derecho no es otra cosa que un puro derecho, y en este sentido sus medios, en sí mismos, son y deben ser, igual que los medios del poder, meros actos de violencia animal.

Tampoco tú los verás nunca de otro modo, pero esto no cambia su valor cívico. El estado social, en esencia, es un estado de violencia, y la violencia del derecho social es sin embargo, en toda la corrupción de ésta y en el hecho de que el mismo queda pospuesto a una moralidad desprovista de violencia, muchísimo más valioso que la violencia de la injusticia.

De todos modos es igualmente cierto que un regimiento de libertarios consecuentes y un regimiento de déspotas consecuentes se limitan mutuamente los medios de la violencia.

Mas por eso la libertad cívica no aparece nunca pura en la Tierra. Y digo todavía más: una libertad calculada sólo socialmente constituye para los seres humanos un estado imposible, y en toda la desnudez de su verdad interna no ha aparecido todavía nunca en la Tierra.

Tal como realmente la vemos en el mundo, viene a ser igual que todas las formas reales del orden social: nunca es la obra de un cálculo puro, sino que siempre es un resultado de la mezcla de nuestra finalidad animal, social y moral; es sólo una obra del acaso; y la libertad cívica, tal como es realmente en el mundo y, por lo mismo, aquella única libertad de la cual hablo no es nunca, igualmente que todas las formas reales del orden social, una obra de la razón pura, sino siempre una obra del acaso y, la mayoría de las veces, el efecto de unos instantes que favorecen el libre juego de los placeres individuales de la muchedumbre frente a las pretensiones individuales de aquellos que eran los dueños del país antes de la época de la libertad.

Por eso la monarquía, la aristocracia y la democracia son, tanto en su origen como en sus efectos para con los sentimientos y las finalidades interiores de quienes detentan el poder, una y la misma cosa.

Esos poseedores del poder tienen siempre como objetivo el llevar tan lejos como puedan sus pretensiones individuales a una libertad de la vida natural y, al propio tiempo, el forzar a los hombres débiles de su país a renunciar a esas mismas pretensiones en favor de ellos. Con eso la finalidad interior de la monarquía es la libertad natural del rey, de su familia y de su personal de servicio.

La finalidad interior de la aristocracia es la libertad natural de los senadores, de sus familias y de su personal de servicio.

La finalidad interior de la democracia es la libertad natural de la muchedumbre y de su personal de servicio, los demagogos. La libertad del pueblo, tal como realmente aparece en el mundo, es siempre una consecuencia del gobierno que la democracia ejerce en el pueblo; pero el mismo, como fundamento de la libertad, no es otra cosa que la activación momentánea de la fuerza del pueblo asustada ante las pretensiones del poder.

La democracia como forma de gobierno no es libertad, sino forma de gobierno y, por lo mismo, en quienes detentan el poder público es activada con aquellos mismos sentimientos que ponen dificultades al puro derecho de los seres humanos en todas partes: en los tronos, en los ayuntamientos, en los conventos e incluso en las habitaciones en las que se fabrica.

Las consecuencias que los sentimientos de prepotencia animal tienen, en los seres humanos, en la corrupción de la buena fe social son las mismas en la democracia que en la monarquía y en la aristocracia.

En todas partes aquel que posee el poder físico, cuando cree amenazadas sus pretensiones individuales, por más que su nombre se haga odioso para apoyarlas acaba por imponer sus normas con un régimen de terror, que luego lo suaviza por alguna inconsecuencia en sus propios principios.

Aquellos pueblos que se han apartado de Dios sucumben a esta flaqueza humana, de igual modo que los pueblos que se atienen a Dios como eterno consejero en el gobierno de los pueblos viven como siendo hijos e hijas del príncipe.

Toda forma de gobierno, por su misma esencia, oscila siempre entre las pretensiones egoístas de nuestra naturaleza animal y la pureza de las necesidades públicas y de la voluntad pública.

Por eso todos los gobiernos van bien sólo en cuanto otorgan a la voluntad pura de la necesidad pública una segura preponderancia sobre las pretensiones animales del poder en cuya mano ellos se hallan.

Además la libertad o, lo que es lo mismo, un disfrute real del derecho social queda asegurada a los seres humanos sólo por la fuerza de unas leyes capaces de refrenar con sabiduría y fuerza en todo Estado el egoísmo privado de quienes detentan el poder.

La posibilidad de hacer esto o, lo que es lo mismo, la preponderancia física del derecho social frente a la fuerza física de unas pretensiones socialmente injustas casi siempre tiene lugar sólo mediante disturbios públicos.

No es posible otra cosa: la fuerza animal de la injusticia social no cede nunca ante el derecho social hasta que tiene que hacerlo, es decir, hasta que se ve forzada animalmente a ello.

Es por esto que en todo el mundo la hora del nacimiento de la libertad es asesinato y violencia.

Pero mientras esto dura, ciertamente no hay todavía libertad.

Al hacerse ésta real aparece siempre como la primera enemiga de aquella confusión civil en medio de la cual ella ha sido engendrada. Pero en su realidad aparece también como una enemiga declarada de aquella astucia disfrazada y de aquellas pretensiones engañosas de un poder que se dice paternal y así se hace odioso, y con las cuales el sentido animal del poder siempre recubre los primeros pasos de sus pretensiones esenciales nada paternales.

[2] Digo «deshumaniza», aun cuando debiera decir «desmoraliza»; pero como esta palabra es totalmente desusada me sirvo de la otra, y con ella quiero decir que me endurece contra lo que es mi verdadera humanidad, mi dignificación moral.

[3] Este pasaje contrasta con el decurso simple de mi libro, pero sin embargo no he podido dejar de ponerlo.

[Tercera parte]

APLICACIÓN DE MIS PRINCIPIOS ESENCIALES A LOS PUNTOS DE VISTA SIMPLES QUE ADOPTÉ EN MI PRIMERA VISIÓN DEL TEMA [O PRIMERA PARTE]

[NUEVA ARTICULACIÓN EN TODOS LOS ASPECTOS DE LA HUMANIDAD]

Con esto mi libro se aproxima a su final. Las contradicciones que parece haber en mi naturaleza encuentran su explicación general en aquel triple modo de considerar todas las cosas de este mundo del cual mi naturaleza es capaz. Todas ellas en sí mismas son sencillas y, en la manera como realmente se me muestran, son unas consecuencias más o menos embrolladas de esa manera interna mía de intuir según [tres] modos diversos todas las cosas, y de la inclinación que en el estado social tengo, alimentada y fortalecida de mil maneras por el mismo, a permanecer en el nivel de mi formación social y a tranquilizarme con el modo y manera como las cosas de este mundo aparecen a mi egoísmo en la corrupción de ese estado. Esas contradicciones no son otra cosa que la oscilación de mí mismo entre mí mismo como obra de la naturaleza y como obra de mí mismo, entre mis exigencias animales y el derecho de mi conciencia.

El hombre social como tal vive y se halla suspendido en este vaivén, y la violencia con la cual los hombres en general socavan la felicidad y la tranquilidad de sus congéneres se basa enteramente en la inclinación animal a creerse perfecto en aquel momento de la formación en la cual la perfección de su yo no es posible, y a permanecer en el nivel de esa formación social.

El hombre en virtud de su naturaleza debe siempre o bien hundirse debajo de este nivel de formación suya o bien elevarse por encima del mismo; o sea, él, como obra de la humanidad, o bien tiene que subyacer a la obra de su naturaleza o elevarse sobre sí mismo como obra de la humanidad. Y por eso sólo así se eleva él de la desdicha de verse supeditado, en medio del estado social, a la completa corrupción de su naturaleza animal cuando él como obra de la humanidad va a sí mismo y busca en sí mismo una fuerza tanto contra el desafuero de su maldad social como contra el error de su naturaleza animal; es decir, en el estado social él se salva, sólo como obra de sí mismo, de sucumbir como obra de la humanidad bajo sí mismo como obra corrompida de la naturaleza. Pero dado que él como obra de sí mismo no es otra cosa que su juicio interno de la verdad y del ser de sí mismo, queda claro que se salva sólo por un sentimiento —que es igual a aquel en el cual se basa la esencia de la religión—

del peligro de aparecer en el estado social esencialmente impotente frente a la corrupción de su naturaleza animal, y sólo a través de semejante sentimiento encuentra medios eficaces para dejar sin efecto y suprimir en sí mismas las contradicciones que parecen residir en su naturaleza.

Con eso me encuentro de nuevo totalmente en aquel tema del cual me ocupaba en el apartado sobre la religión.

«El hombre en su naturaleza no encuentra la paz hasta haber condenado en sí mismo el derecho de su sensitividad animal contra sí mismo y contra todos los demás.

Mas parece no poseer la capacidad de satisfacer esa necesidad de su ser.

Todo el poder de su naturaleza animal se resiste a dar este paso tan espantoso para el hombre; mas él opone el poder de su voluntad al poder de su naturaleza.

Él quiere temer a un dios a fin de poder obrar correctamente de acuerdo con el juicio interior de sí mismo para sí mismo.

Se da cuenta de lo que puede, y lo que puede lo convierte en la ley de lo que quiere. Así sometido a esta ley que se dio a sí mismo, se distingue de cualquier otro ser que conocemos.

Sólo a él le falta la inocencia del instinto, por la satisfacción del cual el animal se tranquiliza. El hombre se halla en el nivel que ese instinto le supone.

El hombre es el único ser que no puede permanecer en ese nivel: ha de descender por debajo del mismo o elevarse por encima de él.»

Prosiguiendo, veremos lo mucho que los enfoques sencillos que adopté en mi primera visión de nuestro tema coinciden con los resultados esenciales de mis investigaciones.

Tenemos esta pregunta: al hombre, en el ilusorio transcurso de su existencia en la Tierra, ¿no le ocurre acaso que los acontecimientos concretos de la vida

vienen a serle como cosas de encantamiento que le encubren como una perpetua niebla todas las diferencias internas de las cosas? Esta pregunta se responde de un modo muy sencillo de la forma siguiente.

Como obra de la naturaleza el hombre no llega a ver esas diferencias; como tal se pasa sus días soñando. Una vaciedad de la mente, una embriaguez de los sentidos y una titubeante ensoñación son para él lo bueno de la vida.

Como obra de la sociedad consigue no sucumbir a sí mismo como obra de la naturaleza.

Como obra de sí mismo es señor de sí mismo y sobre todos los elementos de su naturaleza animal.

Aquella deslealtad del derecho social que a un rey lo lleva a maldades de tiranía; a un patricio, de oligarquía; a un noble, de estamento; a un comerciante, de monopolio; a un rico, de frivolidades; a un pobre, de carencia de posición (sansculotismo); a un eclesiástico, de prebendas; a un erudito, de vida arrastrada; a un funcionario, de zorrerías, y a un ciudadano, de rigidez, dicha deslealtad no es en general otra cosa que el simple comportamiento que yo mismo como obra de la sociedad tengo de sucumbir a mí mismo como corrompida obra de la naturaleza, y la general práctica de rebautizar esas maldades con nombres muy dignos: derechos de la soberanía, aristocracia, solicitud paternal hacia el país, derechos humanos, libertad, comportamiento de clase, amor a la verdad, producto mental, sacerdocio real y demás, todo ello, una vez más, no es otra cosa que simples consecuencias de la sujeción de mi capacidad social a la corrupción de mi naturaleza animal, y del engaño con el cual la obra corrompida de mi naturaleza hace su obra conmigo mismo en el estado social.

La imagen que tengo del hombre desde el momento en que sale de su caverna hasta aquel en que se derrumban los últimos apoyos de los Estados, y los pueblos se unen en la desgracia del embrutecimiento, esta imagen no es nada más que una sombra de mi propia imagen en la triple diferenciación de mí mismo.

Como obra de mi naturaleza existo despojado de capacidades naturales y, sin embargo, triunfo de todos los males de la Tierra.

Como obra de la humanidad deseo realizar mi asociación con aquellos hombres a los cuales asesino; como tal considero mi palabra como el fundamento de mi

derecho y de mi deber y, por lo mismo, de ella lo hago todo: quiero que permanezca eternamente, y por eso la grabo en tablas de piedra y la fundo en un metal perenne.

Como obra de la humanidad el hombre construye su ámbito mundano.

Como obra de sí mismo se construye a sí mismo. Como tal el rubor virginal de la mujer fiel al deber llora por una palabra mortificante que se ha deslizado de sus labios; como tal sirve ella en oscuro olvido a un hombre vil cuya maldad, sin embargo, no puede alterar la calma de sus labios.

Los signos de una próxima disolución de los Estados no son otra cosa que simples consecuencias de la sujeción de la masa del pueblo y de sus representantes —el poder civil como obra de la humanidad— a sí mismo como obra de la naturaleza.

En ningún lugar en ese momento el pueblo y los representantes del pueblo, la autoridad, reconocen derechos sociales frente a ellos.

En dicho momento en todas partes los seres humanos y sus representantes carecen de la capacidad social pura, y el peligro que entonces amenaza al Estado no es otra cosa que la desaparición del mismo debido a la supresión del derecho de las personas y a dejar sueltos a los individuos y su depravado instinto frente a este derecho.

La canción de Goethe no dice otra cosa que el hombre como obra de la naturaleza es insensible e, igual que la felicidad, anda a ciegas entre las cosas que despiertan sus sentidos.

Como obra de la humanidad el hombre puede lo imposible: distingue, juzga y puede perpetuar un instante.

El conocimiento y el saber

La fuente del conocimiento en la cual el hombre se refresca con agua limpia es la inocencia. Pero en la vida social él no vive en la inocencia. En este estado el

conocimiento de mi naturaleza se entreteje con el saber de las personas; por eso yo como obra de la naturaleza, en el estado social, atrapando conocimientos, a veces en la playa bebo la espuma venenosa de unas endiabladas riberas, a veces me atrevo a ir entre escollos que no conozco, y otras veces a meterme en una corriente que arrastra montañas hasta engullirlas. Ando errante sin verme sujeto por unas circunstancias cuyo derecho no reconozco; ciertamente fatigado por un saber diverso, pero sin embargo, en medio de mi actitud investigadora, siendo un amante de la ensoñación indecisa y de la vaciedad de la mente; cargado de un saber alieno, ignorante en las necesidades de la vida, incapaz de cumplir los deberes e inadaptado a todas las situaciones; siendo mi propio corruptor a través de mi propio saber y una desdichada obra de los seres humanos, colocada en la playa del error y de la injusticia. Todo esto yo como obra de la humanidad y sin culpa mía.

Las dos cosas siguientes: el impulsar de modo no natural nuestro saber a través de academias, auditorios y aulas escolares, y el refrenarlo de modo innatural con edictos y prohibiciones, con sustos y con malevolencias, y especialmente con unas maneras de buen tono, propias del ministerio eclesiástico y del profano, que ahogan la verdad e insinúan la mentira, ambas cosas convierten pronto el saber de la masa del pueblo, en el viejo continente, en una ciénaga pestilente. En sus charcos reina la guillotina del delirio y en su niebla se esconden unos clericales devoradores de hombres que, si caes en sus manos, te asarán el corazón y te escalparán el cráneo.

Así pues, tú como obra de la naturaleza eres ignorante. Y como obra de la humanidad queda todavía la cuestión de si, por tu saber, te haces más social de lo que tú por el mismo te corrompes en lo animal. En este sentido es cierto que, entendido de un modo animal, no hay apenas bajo el sol criatura más desgraciada que un hombre que lee y estudia; y, entendido de un modo social, constituye él una ambigüedad bastante grande. El hombre, como hombre social, en su saber raras veces deja pura y simplemente de cuidar de sí mismo, y en pocas ocasiones conecta ese saber a las necesidades de las situaciones que están más próximas a él; por eso con su saber errante sucumbe tantas veces a la corrupción de su naturaleza animal.

Pero como obra de sí mismo, o sea, cuando su saber parte no de aquello que le gusta, sino de aquello que él debe, él puede por su saber dignificarse a sí mismo y hacer felices a los demás.

Por eso en el Edén Dios le dijo: Que tu saber sea obra de ti mismo; que no sea obra de la debilidad sensitiva femenina de tu corrupción animal ni de tu raza de serpiente que es inducida a error y que induce a error.

La ganancia

Como obra de la naturaleza yo no conozco la ganancia; la inocencia animal no gana nada. En mí como obra de la humanidad la ganancia toma una dirección doble y desigual, según yo reconozca la finalidad y el derecho de la unión social o no la reconozca.

En el primer caso la pretensión del derecho a la ganancia surge en mí de un cuidado de mí mismo reconducido a unas limitaciones sociales conformes al derecho, y dentro de esas limitaciones me lleva a la satisfacción de mí mismo en mis relaciones más próximas.

En el otro caso yo exijo un derecho a la adquisición que se base por completo en la libertad de mi egoísmo animal, y aparezco en la sociedad civil sin fuerza social contra mí mismo, sin una voluntad social conducida a unas limitaciones sociales, y sujeto a los sentimientos animales de mi naturaleza corrompida, esto es, a mí mismo como obra de la naturaleza [1].

La propiedad y el estado de posesión

Como obra de la naturaleza me son desconocidos la propiedad y el estado de posesión. La inocencia animal no posee nada.

Estando yo sometido a la obra de la naturaleza, busco en la posesión de la propiedad extender mi derecho más de lo que puede permitirlo la finalidad de la unión social. En este estado de mí mismo no me preocupa en absoluto aumentar las cargas de las personas subordinadas a mí por mi propiedad, sin atender a la esencial satisfacción que es debida tanto a los aspirantes a la propiedad social

como a los propietarios. En ese estado de mí mismo no me basta que los beneficiarios de mi propiedad, a mí subordinados, consideren buena y justa la injusticia originaria del estado de posesión; quiero además que ellos, en mi uso de la propiedad, consientan aquella libertad animal por la cual la propiedad de un modo casi general se ha originado en el mundo.

Así pues, si yo, reconociendo el derecho de los seres humanos, gravo la propiedad mayor por la necesidad que hay de la más pequeña, estoy también gravando — sujetándome a la obra de la naturaleza— las ventajas de la propiedad más pequeña con las de la mayor.

Por el contrario, si yo, reconociendo el derecho de los seres humanos, procuro dar a aquellas personas que nada tienen una satisfactoria compensación de sus derechos naturales, les estoy denegando, por sujeción a la obra de la naturaleza, su derecho social.

Como obra de la humanidad y reconociendo el derecho de la misma, la propiedad y el estado de posesión son los pilares básicos del estado social y de aquellas fuerzas que desarrollan y forman a los seres humanos.

Propiedad y estado de posesión se hallan sujetos a la obra de la naturaleza; pero constituyen la caja de Pandora de la cual salieron todos los males del mundo.

Yo como obra de mí mismo reconozco el estado de posesión en cada uno de los individuos; pero en mi mano él no viene a ser estado de posesión, sino más bien un medio de dignificarme a mí mismo y de hacer felices a los seres humanos, aun poniendo en peligro mi derecho y mi utilidad.

El derecho

El derecho de mi instinto en esencia no es otra cosa que un sentimiento de mi necesidad animal y de mi capacidad animal de poder satisfacerlo. El derecho social en esencia es un sentimiento de mis necesidades sociales y de mi capacidad social de poder satisfacerlas. El derecho de tomar posesión en esencia es una simple consecuencia de mi instinto, desentendiéndose de todo deber.

La propiedad, la ley, la cultura y el estado social en esencia no son otra cosa que simples consecuencias de la toma de posesión, es decir, del uso egoísta de mi fuerza animal sin atender al derecho o al deber.

El estado de posesión y, con él, el estado social se basan, pues, en el simple sentimiento animal de poder echar mano de todos los medios de autoconservación y en la capacidad animal de poder servirse de ellos.

Con esto la pretensión a servirse libremente de la Tierra es esencial a mi naturaleza animal. Ésta como tal no tiene en sí misma capacidad de alienar alguna vez, para sí misma o para los seres humanos, dicha pretensión.

Así pues, el sentimiento animal de lo injusto que sería una tal alienación permanece en nosotros mientras pasemos hambre, sed o frío. Tiene su fuerza inextinguible en las primeras necesidades y en los primeros sentimientos básicos de nuestra naturaleza. Por lo mismo la desigualdad de bienes y todas las consecuencias de una partición de la tierra son en sí mismas una positiva injusticia contra nuestra naturaleza animal. Esto es cierto, pero ¿acaso por eso no debería dividirse la tierra ni existir la desigualdad de bienes? Esta conclusión no es lógica.

Nuestra naturaleza animal efectúa esa partición en virtud de aquellos sentimientos básicos que luego nos permiten quejarnos de aquello que nosotros mismos hemos hecho y que momentáneamente volveríamos a hacer si aquella no se hubiese efectuado. Esta partición es una consecuencia inevitable de nuestra corrupción animal, un mal que la lucha entre nuestra fuerza animal y nuestra impotencia animal produce antes de que nosotros podamos saber si en el mundo hay derecho o si debe haberlo en él. Es una simple consecuencia de la desigualdad de mi fuerza física, pues la impotencia de nuestra naturaleza tiene que evitar toda fuerza mayor. El hombre en virtud de esta naturaleza tiene necesariamente que sucumbir a la fuerza de quien es más fuerte, a la astucia de quien es más astuto y a los recursos de quien tiene más fortuna, y es con eso que via facti la tierra está dividida.

De todos modos constituye una necedad que, a las instituciones de asistencia a nuestra corrupción animal, las llamemos en sí mismas un derecho, y que los conceptos de los así llamados derechos naturales innegables los fundemos sobre la base de unas acciones de violencia animal a todas luces injustas.

A buen seguro tenemos que respetar el estado de posesión, mas no porque los primeros poseedores tengan un derecho, sino porque el hombre toma posesión, y ha de tomarla, de un modo animal e injusto, y porque las consecuencias de ese paso natural inducido animalmente y dado animalmente no podemos ni queremos nosotros suprimirlas ni con un derecho social ni con un derecho moral.

El estado social

Yo como obra de la naturaleza no reconozco un estado social. La inocencia animal se halla libre de trabas y de deberes, y yo, sujeto a la obra de la naturaleza, quiero vivir en ésta sin prescripciones, como en el estado salvaje. Odio la ley y el derecho, que me coartan hasta hacerme parecer a las abejas.

Siendo yo así, no quiero que el estado social, en tanto que yo actúo, reclamo cosas y deambulo en él, tenga un derecho. Pero en tanto que otros individuos actúan, reclaman y deambulan en él, quiero gustoso que se vean sometidos a un derecho estricto y a una ley dura.

Cuando las demás personas ceden de un modo bondadoso y pasivo a mi fuerza animal, y su derecho viene fácil y cómodamente a mis manos, como las ramas al pico de la cigüeña, entonces yo, sujetándome a la obra de la naturaleza, o las llevo por los aires adonde me place, o me las zampo con mis pequeños en mi nido.

Yo en el estado social, sujetándome a la obra de la naturaleza, si poseo unas fuerzas desmesuradas necesariamente paso a no respetar nada del derecho de las demás personas, y a sepultar, estropear, aniquilar y destruir todo aquello que podría inducir a las personas maltratadas por mí y de las cuales he abusado a buscar, en una autonomía legal, una seguridad frente a los desmanes y a la injusticia de mis pretensiones.

El poder

Yo como obra de la naturaleza reconozco ciertamente el dominio del poder, pero no su derecho.

Cuando yo estoy sujeto a la obra de la naturaleza, si poseo el poder no me hago la pregunta de qué es lo que se debe al pueblo; le doy por gracia aquello que él, adormilado en una falta de derecho y de dignidad, necesita para ir pasando la vida.

Yo como obra de la naturaleza, frente a las pretensiones del pueblo a algún derecho, me escondo siempre o bien detrás de los militares, o de mis falsas promesas de favores, o de la verdad de mis medidas de terror.

Pero si reconozco el derecho de los seres humanos sé muy bien que yo, cuando poseo el poder, necesariamente tengo también ante mí la ley y el derecho, y fuertes dogales contra el canto de sirena de mi sentido animal, igual que el pueblo.

Y como obra de la humanidad, cuando poseo el poder ciertamente no debo buscar ningún derecho a obrar sin ley.

Pero sólo como obra de mí mismo no quiero buscar ninguno.

El honor

Yo como obra de la naturaleza no conozco el honor. La inocencia animal vive en una inefable carencia de honor, pero en la corrupción animal del estado social la inclinación al honor me lleva a hacer incisiones en mi piel como en una tabla de madera, a perforarme la nariz y los oídos y a tener en más la cola de mi vestido que a mí mismo, y hasta a matar a personas por unas condecoraciones de hueso o de cruces.

Como obra de la humanidad y reconociendo el derecho de ésta, el honor me da fuerza contra mí mismo y alimenta en mí unos sentimientos que, por respeto a mi yo, me llevan a enfrentarme a mí mismo y a las personas y, con esto, al reconocimiento del derecho moral.

El vasallaje

Como obra de la naturaleza yo no conozco el vasallaje. Pensar la inocencia y el vasallaje juntos es algo que pertenece a un reino de los sueños en el cual el lobo y el cordero pacen juntos en una misma pradera.

Estando sujeto a la obra de la naturaleza, me sublevo contra el derecho y contra la injusticia del vasallaje. Reconociendo el derecho de los seres humanos, me sublevo sólo contra su injusticia, pues en este modo de ser mío quiero que el vasallaje sea socialmente justo.

Estando sujeto a la obra de la naturaleza, no reconozco el deber del vasallaje.

Reconociendo el derecho de los seres humanos, debo reconocer el deber del vasallaje.

Como obra de mí mismo yo quiero reconocerlo.

En el primer caso yo me embrutezco por la coacción del avasallamiento. En el segundo caso, por la injusticia del sometimiento. En el tercer caso me elevo por mí mismo por encima de todo peligro de embrutecerme por algún otro error y por alguna otra injusticia del estado social.

En el primer caso mi interior se subleva contra el hecho de que los goces de mi vida y las aspiraciones de mi vida dependan de alguna fuerza ajena.

En el segundo caso, contra el hecho de que ellos, sin derecho social, dependan de una fuerza extraña.

En el tercer caso trato de dignificarme a mí mismo en medio de toda la injusticia de la ilegalidad, y de ser útil a las demás personas.

En el primer caso arremeto contra el derecho de propiedad. En el segundo caso, contra la injusticia de su uso. En el tercero trato de asegurar con sabiduría y moderación, para mí mismo y para los demás, la finalidad de la propiedad, aun en medio del caos de su uso ilegal, insocial e injusto.

Si en el primer caso pretendo una autonomía animal y, en el segundo, una substitución satisfactoria de la misma, en el tercero me doy a mí mismo todo esto en tanto que doy de comer al hambriento, visito al cautivo y no temo a aquellos que pueden matar el cuerpo.

Pero, elevado así por mí mismo sobre el derecho de los demás, sin embargo no les reconozco nada. La excelencia interior de mi moralidad la separo de todas aquellas situaciones en las cuales las personas se hallan socialmente unas junto a otras, sé que esas relaciones no pueden fundarse en la moralidad; sé que, aun cuando sólo sean dos las personas que se juntan para ser morales, es seguro que una mentira entre ellas rompe su asociación.

Y siendo yo un ser moral, sin embargo no tengo a ningún país, a ninguna ciudad ni a ninguna aldea por morales, y como tal, y aun viviendo en asociaciones sociales, sin embargo no exijo de ninguna aldea, de ningún país ni de ninguna ciudad moralidad como deber social.

Según este mi modo de ser, sé que el derecho social es una simple modificación del derecho animal, y por esto considero que la moralidad, la confianza, la gratitud y demás, en tanto que aparecen como obra de la masa o de los representantes de la masa, no son otra cosa que una mentira piadosa.

El dominio

Yo como obra de la naturaleza no conozco el dominio. La inocencia animal no domina.

Estando sujeto a la obra de la naturaleza, en la posesión del poder encuentro yo un inagotable estímulo a considerar, a aquellas personas cuyos goces de la vida dependen de mí, como simples medios para satisfacer mi sentido animal.

En este caso nunca puede ser mi voluntad el dominar según los principios de un verdadero pacto social y hallándome subordinado a su derecho, como tampoco el procurar a las personas desposeídas de bienes, con una limitación de mis propias y grandes fuerzas, una satisfactoria compensación de su derecho natural. Pero al reconocer el derecho de las personas sin verme sujeto a la obra de mi naturaleza,

no pongo los límites de mi derecho social ni en el placer de dominar de los más grandes señores ni en los adormilados actos de humildad de los más débiles siervos.

Como obra de mí mismo, como ser moral, yo no reconozco el derecho de dominar como uno de mis derechos, pero utilizo el orden permanente que impone como medio de dignificarme a mí mismo y de hacer felices a las demás personas.

La nobleza

La inocencia animal no conoce la nobleza; ésta es, igual que la propiedad, una obra de mi corrupción animal. En tanto que la nobleza exige unos derechos que hacen precarios, indignos e injustos los goces de la vida y toda la situación de las personas sometidas a su alto estado de posesión, la nobleza es obra de la sociedad, sujeta a la obra de la naturaleza y, como tal, socialmente injusta.

Pero dentro de unos límites sociales que evitan que el estado de las personas que cuidan de su propiedad se haga precario, indigno e ilegal, y como obra de la humanidad y reconociendo el derecho de ésta, la nobleza es socialmente justa. Un noble o, más bien, un poseedor de territorios que muestra ese respeto al derecho frente a las personas que trabajan sus propiedades, es un hombre moral.

El comercio

Yo como obra de la naturaleza no conozco el comercio; la inocencia animal no negocia.

El comerciante que considera a los trabajadores que de él dependen como simples medios que tiene a mano para producir su capital es una obra de la humanidad, sujeta a la obra de la naturaleza.

El comerciante que, por la coacción de las leyes, se ve precisado a ver a sus trabajadores como unos seres autónomos que, con el mismo derecho, se procuran una suficiente satisfacción de sus necesidades naturales es una obra de la humanidad que reconoce el derecho de ésta.

El comerciante que los considera de este modo sin coacción de las leyes es un hombre moral.

Así pues, el comercio con derechos sucesorios monopolísticos es socialmente injusto, igual que el noble que tiene las mismas pretensiones.

El comercio que tiene unos usos, costumbres y exigencias que hacen precario, indigno y privado de derechos el estado de las personas que dependen del elevado estado de posesión de ese comercio es, en esta medida, socialmente injusto, igual que la nobleza que tiene las mismas costumbres y exigencias. El comercio dentro de unas limitaciones legales que evitan esto es socialmente justo, igual que la nobleza dentro de parecidas limitaciones.

El derecho de la corona

La inocencia animal no sabe lo que es el derecho de la corona. La naturaleza no conoce corona alguna.

La cresta que hay encima de la cabeza de la serpiente es tan poco corona como la que lleva un gallo en la suya.

Como pretensión de usar las fuerzas del Estado de un modo absoluto y como un estado de arbitrariedad hereditaria, el derecho de la corona es una obra de la humanidad, sujeta a la obra de la naturaleza y no reconociendo el derecho de la humanidad; y en este sentido es socialmente injusto, igual que todo aquello que en este estado no reconoce el derecho y la finalidad de la unión social frente a él.

Dentro de semejantes limitaciones, que son influyentes para preservar a la humanidad social frente a un uso del poder estatal que vaya contra el derecho y el fin de la unión social, el derecho de la corona es socialmente justo, igual que todo aquello que une y asegura unos con otros los vínculos de la sociedad.

El rey que sin unas leyes coactivas reconoce un derecho social frente a sí mismo es un rey que será venerado, cuando lo haya; pero los servidores de su corona actuarán con él igual que las tres especies de servidores de la corona lo hacen con el caballeroso papa. Pero tal vez no es posible que haya alguna vez ese rey; quizás no es posible, hallándose bajo el peso de la corona, el evitar hundirse en la ciénaga de la injusticia.

El derecho legal

Yo como sujeto a la obra de la naturaleza no quiero un derecho legal. Estando hecho yo así, quiero ser sansculótide, viviendo sin clase y sin ley.

Los seres humanos son llevados al reconocimiento del derecho sólo mediante la coacción y la disciplina de la ley. Sin coacción ellos en todas las situaciones de la vida social son desleales al fin de la unión social cuando, al hacerlo así, obtienen alguna ventaja.

La libertad

Como obra de la naturaleza lo que yo quiero es una libertad animal.

Como obra de la humanidad quiero una libertad civil.

Como obra de mí mismo quiero una libertad moral.

La exigencia animal de libertad originariamente no es violenta.

Tan pronto como esta exigencia es violenta se trata de una consecuencia de la corrupción animal y, por lo mismo, es una obra de la humanidad, una obra social. Como tal esta exigencia o bien es, sujeta a la obra de la naturaleza, sansculotismo, o bien, reconociendo el derecho de la humanidad, es justa.

En ambos casos reclamo yo la libertad con la misma violencia de mi naturaleza animal.

Yo como ser moral trato de poner en mí mismo, a lo animal de esa exigencia, aquellos límites que el ser de la moralidad ineludiblemente le pone.

La tiranía es la vida natural poseyendo el poder. La esclavitud es un tener que soportar animalmente esta vida. La sublevación es un arremeter animal contra la misma.

Yo, sujeto a la obra de la naturaleza, soy siempre o un tirano, o un esclavo o un sublevado.

Pero yo, reconociendo el derecho de la humanidad, no debo ser ninguno de ellos.

Como obra de mí mismo no quiero ser ninguno de los dos.

En el primer caso en la posesión del poder me abandono a los atractivos animales de la inercia, de la violencia, de la blasonería y de la irreflexión, todas ellas simples consecuencias del libre juego de mi egoísmo animal.

Pero si me hallo sometido al poder mismo, en este caso cargo con la injusticia social de su egoísmo animal, siendo indiferente a mi debilitación animal, y en cuanto me sea posible busco tener parte en los goces sensitivos de su corrupción; o me decanto, como ese poder, hacia las violencias ilegales, procuro con igual sentido animal corrompido hacer caer sobre su cabeza aquella injusticia que me hace sufrir, y pongo la paz y felicidad del país al servicio de mis goces sensitivos, igual como él los ha puesto para los suyos.

En el segundo caso yo no debo hacer nada de esto; no he de ser ni un tirano ni un esclavo ni un sedicioso.

En el tercer caso yo no quiero hacer eso. Como ser moral no quiero ser ni un tirano ni un esclavo ni un sublevado.

La revuelta

La revuelta es un simple comportamiento de mi naturaleza animal cuando se tiene un sentimiento general o una creencia general de sufrir injusticia pública; es una liberación de mi instinto deteriorado y endurecido cuando siento naturalmente que alguna situación social resulta insoportable.

Por lo mismo es también tiranía el simple comportamiento de mi naturaleza animal cuando tengo el sentimiento individual de que mi fuerza animal o social prevalece sobre las fuerzas animales o sociales de las demás personas; la liberación de mi instinto corrompido y maleado cuando tengo la sensación natural de la posibilidad de aumentar mi bien animal mediante el avasallamiento de los demás seres humanos.

Y a la inversa, la esclavitud es el comportamiento torcido e indebido de mi castración animal cuando tengo la sensación natural de tener que aguantar y de tener que hallarme bien en una situación socialmente injusta; es la opresión de mi instinto deteriorado y maltrecho al sentir mi falta de fuerza física para procurar mi bien animal oponiendo resistencia al poder físico bajo el cual me hallo.

Con la revuelta se vincula esencialmente la propensión de mi instinto deteriorado y endurecido a liberarse.

Esta propensión suele residir en las personas sojuzgadas y privadas de derechos y, por lo mismo, el esclavo se halla siempre al borde de la revuelta. Por lo demás la fuerza de los tiranos consiste esencialmente en el arte de alejar de la imaginación de los seres humanos la idea de que una situación injusta les es insoportable, substituyéndola por unas ideas opuestas de felicidad y de goces sensitivos para ellos.

Junto al aguardiente, a los teatros, burdeles, música campestre, contribuciones desproporcionadas, la administración de justicia y también una adecuada manera de llevar el bon ton y el brillo de los cargos, el mejor medio para la anterior finalidad consiste en ponderar las ventajas de una obediencia ciega. Cuando un gobierno cuida no sea más que un poco esta alabanza y pondera aunque sólo sea con moderación las ventajas de una ceguera pública de los ciudadanos, siempre encuentra incontables medios de importunar a los pueblos sin peligro de que se subleven, o sea, de acostumbrarlos de tal manera mediante el ejercicio animal a la sujeción, que no se susciten en ellos sentimientos de que su situación se hace insoportable, hasta que las capacidades de autoconservación hayan desaparecido

en ellos.

En este caso las favoritas del gobierno se alegran de la revuelta, porque constituirá luego un medio de restablecer las finanzas de los cortesanos.

La revuelta no es nunca justa

La liberación del instinto depravado excluye toda idea de derecho.

Pero es igualmente cierto que la masa del pueblo, cuando tiene una sensación general de que hay injusticia social, nunca tiene otra voluntad que la de sublevarse, ni en este caso puede tener otra, en virtud de su naturaleza, como pueblo y como masa.

Y precisamente por esto en la revuelta sólo en muy contadas ocasiones el pueblo es culpable. O sea: el motivo por el cual desaparece, en la muchedumbre de individuos, el sentimiento de respeto social al derecho sólo raras veces se halla en circunstancias y situaciones de las cuales podemos considerar responsables a esos individuos.

También ocurre muy a menudo que se castiga la revuelta con mucha injusticia. O sea, que frecuentemente se castigan las simples consecuencias de situaciones y circunstancias en las cuales la persona que se halla dentro de la masa no puede tener otra voluntad que la de la revuelta, como si no hubiesen existido esas circunstancias y como si las mismas, por su naturaleza, hubiesen podido obrar en la masa del pueblo de otro modo que como lo han hecho.

Los funcionarios de los señores, que tienen en sus manos la llave con la cual se hace alzar o se mantiene quieto al pueblo, suelen ser los únicos culpables cuando éste golpea o vocifera en falso; y en mi opinión más bien son esos a quienes antes de la revuelta hay que contener y después de la misma hay que castigar.

Pero en caso de disturbios públicos el egoísmo del poder siempre mira con recelo la actitud de unas personas violentas y endiabladas, y tiene la debilidad de mostrar gratitud por unos paliativos engañosos que momentáneamente parecen solucionar el caso. Por tal motivo y por este camino llega siempre naturalmente,

a unos hombres a los cuales yo castigaría por el influjo importante que han tenido en las causas esenciales de la revuelta, y especialmente por la influencia de su aspereza y de sus malas artes en la destrucción de la actitud justa de los habitantes del país, a recompensarlos por sus servicios y su lealtad al país, aunque sin aclarar demasiado el punto dudoso de a qué llaman ellos lealtad al país.

En ese sentido es cierto que todo cuanto destruye en el pueblo la justicia social es siempre la causa propia y originaria de la sublevación.

Así pues, en todo Estado aquel que hace la mayoría de las cosas por las cuales en el pueblo se extingue la justicia social es también aquel que en el mismo más siembra la semilla de la revuelta; y pienso que quien más la siembra es también, cuando brota y crece, el más culpable.

Igualmente quien en un país introduce y robustece circunstancias y situaciones que quitan su fuerza franca al derecho del pueblo, y también aquel que quiere mantener siempre y de un modo generalizado en un país situaciones que en el mismo sublevan al hombre cabal, esos preparan la revuelta.

Ciertamente tenemos que remontarnos a generaciones anteriores para descubrir al primer sembrador de este último mal de los Estados y encontrar las primeras causas por las cuales un pueblo, poco a poco, al final llega a ver unos móviles para la revuelta que son tan grandes en su situación como en su corazón, y acaba por poseer una mentalidad en la cual tiene a los jefes del Estado y la ley por telarañas; el derecho, por un engaño; el orden, por una injusticia, y los funcionarios del Estado, directa o indirectamente, por unos ladrones que están ante su puerta; y con esto llega a desconocer las ventajas de la felicidad y de la paz y a jugarse éstas contigo a las cartas como siendo cosa de poca monta.

Cuando el pueblo llega a esta situación, la verdad y el derecho ya no causan en él ningún efecto, ni pueden causarlo en ese estado de ánimo.

Cuando tú le predicas que no tiene ningún derecho a sublevarse, tus sabios —mas para él tardíos y dichos fuera de tiempo— proverbios le vienen a ser un galimatías del cual no entiende nada más, ni vislumbra nada más, que el hecho de que tú, para tus intereses e injusticias, le dices y le has de decir palabras vacías.

La naturaleza no puede hacer otra cosa: a través de la injusticia tiene que acabar

por hundirse en esta actitud. Cuando tú prendes fuego a la casa de tu vecino y él, luego, derriba tus árboles a hachazos para construirse otra nueva, ¿qué te crees que piensa cuando en este caso le dices: «¡Alto, alto!, vecino, que no tienes ningún derecho a esos árboles»?

Cuando el poder ha dejado al pueblo sin derechos, en el pecho de éste ya no hay sentimiento del deber, y en tal caso el sentimiento de sufrir injusticia pesa en los individuos como en unos seres que ya no tienen en su boca la rienda y freno de la justicia. Las consecuencias son claras: la privación de derechos y el desenfreno van siempre juntos, y el freno del engaño y del sistema de terror que luego se intenta imponer al pueblo es una cadena de acero que se te rompe tan luego como te ves precisado a tirar de ella hacia ti lo más fuerte posible.

Que Europa no permanezca ciega por más tiempo; su arte de dominar alimenta el sansculotismo y su arte de refrenar nutre el desenfreno en el interior de los pechos de las personas. Con su dominar y su refrenar hace que el interior del pueblo sea inhumano, infiel, temerario, orgulloso, irritado y deshonrado, y cuando ha llegado a ese extremo no necesita luego más que un momento de debilidad del Estado y de postración del Estado y ya no habrá más patria, y tu relumbrante freno artificial viene a ser una telaraña con la cual ya no puedes sujetar ni a un niño; y ¡si sólo fuera esto!: viene a ser luego una vara de fuego con la cual azotas al caballo desenfrenado al borde de un abismo hasta hacerle derramar sangre.

Tú quieres en provecho tuyo degradar al pueblo hasta una dolorosa falta de derechos; pero él en su naturaleza tiene básicamente los mismos derechos que tú: movido por sus impulsos primarios, tiende a girar al aire la amplia levita de la injusticia y ponérsela él para su propio provecho o ponértela a ti para tu fastidio.

El hombre justo del país ve el peligro de este giro tan pronto como se aproxima y apremia a precaverse contra él, para la seguridad del derecho social de los ciudadanos de todas las clases sociales.

Pero el poder, que como tal en el estado social siempre se halla sujeto a la corrupción de sus pretensiones naturales animales, o –lo que es lo mismo- se halla sujeto a sí mismo como obra de la naturaleza, y la chusma, en cuanto es la obra de semejante poder, en este caso muy a menudo se juntan para postergar el deseo de que haya justicia en el país.

«Mejor es que el Estado se hunda, que el que se nos haga la pregunta de hasta qué punto el sufrimiento del pueblo tiene su fundamento en su injusticia, y hasta qué punto se podría hacer girar su suerte con unas leyes que pudieran poner coto al sentido animal de la arbitrariedad y a estas dos cosas igualmente corruptoras: una concesión total de favores o una privación total de los mismos.»

Así es como habla el sentido heroico, el hombre que tiene el arte del Estado, tanto en el Sur como en el Norte.

Pero el hombre se inclina bajo el espíritu de este modo de hablar sólo cuando está ciego y cuando tiene que hacerlo. En la miseria sin fondo de la injusticia alimenta siempre aquellos sentimientos que en el poder sin ley generan estos principios, y frente a ellos, igual que ellos frente a él, capta sus pretensiones animales con toda la avidez de su corrupción animal.

El comportamiento de su ilegalidad lo perjudica tanto más cuanto más claramente aparece lo que ésta pretende.

Cuando el hombre comprende que él por ella es injusto, ya no siente ninguna satisfacción en ser justo para ella. E igualmente cuando comprende que el derecho social no tiene para él ninguna fuerza, tampoco se preocupa de si puede tenerla para otro. Por lo mismo en estas circunstancias siempre alimenta unos sentimientos que lo llevan, cuando viene el caso, a nadar con otros en la corriente de la sublevación y a jugar su papel en la competición animal de quién es el más fuerte del país.

Sólo como obra de sí mismo, sólo como ser moral, el hombre en esta situación no se inclina por la revuelta.

Y cuando la sublevación estalla, permanecerá firme entre la injusticia del poder y el alboroto del pueblo, fiel a su verdad, pero a ningún partido.

No servirá de nada que el poder le diga: «Si hablas así es que quieres que todos nosotros perdamos cuanto poseemos». Y que el pueblo a su vez le diga: «Si hablas así es que quieres que nosotros no conservemos nada de todo aquello que nos pertenece por Dios y por derecho».

De este modo él permanecerá en medio, entre personas que desde ambos lados no quieren su verdad, y muy fácilmente vendrá a ser una víctima de su propia bondad por obra de las pasiones tanto de unos como de otros.

El derecho del Estado

El derecho del Estado es enteramente una obra de la humanidad. Siendo animal en su fin y racional en sus medios, es una hechura de la muchedumbre sin el espíritu de la individualidad y sin sus sentimientos y, en consecuencia, sin moralidad en su ser. Pero sin embargo se halla sujeto al derecho de los seres humanos. En sus consecuencias es fuente del orden civil y, puesto en manos de los individuos, es capaz por sí mismo de elevarse sobre sí mismo y sobre el ser de su naturaleza originaria.

Pero aquel tipo de dominio que ni siquiera podemos llamarlo derecho de los tiranos no es otra cosa que una consecuencia de la postración del derecho del Estado bajo la corrupción animal de los hombres de Estado.

El hombre como ciudadano no conoce la moralidad. En consecuencia ésta no es nunca un deber del hombre de Estado como tal, pero si éste, por ennoblecimiento interior de su individualidad, se aproxima a lo que ha de ser como hombre, con esto se hace incapaz de permanecer de un modo limitado, como hombre de Estado, en aquella tesitura de mera efectividad animal en la cual propiamente se basa toda la forma externa del Estado; se verá precisado en sí mismo como hombre a ser, para las personas, más de lo que propiamente deber ser para ellas como hombre de Estado. Como hombre se verá involuntariamente obligado por sí mismo a aproximar su arte del Estado a aquellos principios que, para él como obra de sí mismo, han de ser los más importantes para los seres humanos. Como ser moral él es en sí mismo incapaz de reconocer que puede ser ventajoso para el Estado aquello que está construido sobre la destrucción de los primeros principios de la dignificación interior de nuestra naturaleza.

Como tal es incapaz de considerar como desventajoso para el Estado algo que esencialmente debe ocurrir cuando éste no siempre ni necesariamente obstaculiza el avance de la dignificación interior de los seres humanos.

Es igualmente cierto que el hombre de Estado como tal no conoce la moralidad; pero si él es un hombre moral puede sin embargo, en la administración del Estado, no permanecer dentro de los límites de aquella insensibilidad social en la

cual el Estado como tal está fundado.

La benevolencia animal

La benevolencia animal es puro goce de los sentidos para tu suprema satisfacción animal, sensación del acorde de sus cuerdas que suenan armónicamente, obra de la naturaleza eterna e inmutable; es mi propia naturaleza descansando en la dicha de su despreocupación. Como obra de la naturaleza esta benevolencia se corrompe por el estado social; pero en la pujanza de ese estado se desarrolla, a partir del hueco de su desaparición, la obra de la humanidad, el amor. Éste se eleva por lealtad a la obra de mí mismo, y como tal desarrolla la autorrenuncia, que perfecciona lo más íntimo de mi ser.

El amor

La obra de mi naturaleza, el acorde de sus cuerdas que suenan armónicamente, mi benevolencia animal de un modo general se da en el goce de los sentidos propio de mi satisfacción animal.

El amor escoge para sí aquel pequeño lugar en el cual quiere aparecer. Todo lo demás en él queda en la sombra.

Como obra de la humanidad se basa en mi capacidad de conferir duración al instante.

Sin esta capacidad el amor se ahoga en la corrupción de aquella benevolencia animal a partir de la cual se desenvuelve.

Igual que yo, también tú ama a mi hijo; cuando mi vida estropea su economía doméstica, el vínculo se rompe.

Igual que yo, también tú ama a mi mujer; cuando su vida se hace pesada a causa

de mí, el vínculo queda roto.

Lo mismo pasa contigo, que amas a tu patria: cuando te faltan la habilidad cívica y la capacidad cívica, no hay vínculo entre tú y ella que no se rompa rápidamente.

Pero todo esto es muy distinto cuando el amor es una obra de ti mismo: entonces tu hijo llora por tu deteriorada economía doméstica, y tu mujer llora más por tu desgracia que por la suya.

La desdicha da fuerza a tu autorrenuncia, y tu amor con tu desgracia sale ganando.

Pero el mundo no conoce tu amor en tanto que éste es obra de ti mismo. Quiere saber de tu amor sólo por tu capacidad cívica y por tu habilidad cívica; sólo en tanto que tú eres obra de la humanidad te agradece la obra de tu naturaleza, tu benevolencia animal. Sin capacidad cívica esta benevolencia es, en el mundo, una fruslería con la cual eres una carga para ti mismo y para los demás. Eres demasiado feliz cuando no sientes el desprecio del mundo, hasta que seas digno de él.

La religión

Como pura obra de la naturaleza, la humanidad no tiene religión. La inocencia animal no ofrece sacrificios, no hace oración, no bendice ni jura.

Como obra de mi naturaleza corrompida, la religión es un error.

Como obra de la humanidad y obra del Estado, ella es un engaño.

Como obra de mí mismo la religión es verdad.

Como obra de la naturaleza en su primera corrupción, ella es quien me guía en mi ceguera en este grado de mi existencia animal, del egoísmo angustioso y siempre engañado que tengo en este estado.

Como tal la religión es superstición total. Su dios es la propia naturaleza en tanto que aparece ante mi vista como terrible, inexplicable y maravillosa.

Mis dioses y mis diablos son, en esa situación de mí mismo, imágenes de la naturaleza muerta y espantosa.

Como obra de la humanidad la religión sirve para aconsejar, para prestar ayuda y para descubrir artes. Como tal la religión de la naturaleza utiliza esos dioses y diablos con toda la corrupción de sus errores y exigencias sociales, pero al hacerlo se vuelve fácilmente, según las necesidades, circunstancias y ventajas de cada Estado, egoísta, hostil, vengativa, violenta y embustera. Todos sus dioses son unos dioses celosos, y todos sus demonios son unos demonios celosos.

Cuanto más terrible es un dios de la naturaleza, más grande es.

Cuanto más celoso es un dios de la nación, más grande es.

Como obra de la humanidad la religión es servidora de las circunstancias que yo mismo he creado, es una servidora del término medio de esas circunstancias del poder del Estado. Como tal ella es madre de las bravatas regias de los monjes y de las bravatas monacales de los reyes; rara vez es servidora del derecho social; es la partera general de la injusticia del poder; encubriendo con la gloria de la santidad su cara de egoísmo, profiere excomuniones y blande la espada por encima de la cabeza de aquellos que rehusan prestar incondicional obediencia, es decir, veneración divina al sentido animal de su revelación. Esta religión es naturaleza salvaje en la instintividad del arte, teniendo en su mano la coacción del poder y de la fuerza del fariseísmo.

¿Rechazo yo con esto la religión en cuanto que es obra de la humanidad?

No la rechazo, igual que no lo hago con ella como obra de la naturaleza. Como tal es ella una consecuencia inevitable de mi limitación animal y de las impresiones que la naturaleza ha de producir en mí en este nivel de mi existencia; en el mismo no soy capaz de ninguna otra religión.

Tampoco como obra de la humanidad soy yo capaz de una religión verdadera.

Pero yo como obra de la naturaleza y como obra de la humanidad necesito de móviles, estímulos y medios animales y sensibles para conseguir aquella actitud que la verdadera religión presupone. Yo como obra de la naturaleza encuentro

esta inclinación sensible a la religión en el error de la superstición.

Como obra de la humanidad encuentro la misma en el engaño palaciego de la fe celosa y de la religión del Estado, que como tal en esencia no puede ser una verdadera religión.

De este modo es superstición fundada en el error y fe celosa fundada en la mentira, pero sin embargo esencialmente necesaria a los seres humanos en diversos niveles de su existencia.

Ambas proporcionan al germen de la moralidad y de la verdadera religión su primera alimentación.

El hombre, igual que necesita la ilusión del placer de los sentidos y el apremio de los años de adolescencia, también necesita el engaño de la superstición y la coerción de la fe celosa hasta producirle esfuerzo, lealtad y dominio sobre sí mismo llegando a adquirir otra naturaleza, y a obtener los frutos maduros de su moralidad en aquella rama en la cual, ya desarrollados, no encuentran ya ni necesitan más alimento.

Reconozco así el cultivo de la religión nacional como un deber de todas las personas socialmente unidas, mas al propio tiempo reconozco los límites de este cultivo.

El hombre ha de cuidar la religión nacional en razón de la religión verdadera. Ha de soportar la injusticia del medio en razón de la importancia del fin. Pero no puede destruir el fin para conservar el medio.

De igual manera que un maestro puede embaucar al aprendiz a fin de que llegue a ser un buen maestro, pero no para que él, malogrado por tal embaucamiento, llegue a ser durante toda su vida dependiente de ese maestro que así lo ha despistado. Y a su vez, igual que el Estado puede limitar le libertad natural del ciudadano para que por tal medio llegue a ser libre, mas no para que de este modo permanezca sin honra y sin derecho en lo civil.

De este mismo modo la religión nacional puede llevar al hombre, por coacción o ilusión, a aquella actitud afectiva [Gemütsstimmung] que es la esencia de la religión, mas no puede apartarlo por coacción o ilusión de esta actitud. Así pues, el hombre ha de respetar el error de la religión natural y el engaño de la religión del Estado en tanto que por las mismas se produce y se conserva esta actitud

afectiva, pero no ha de respetarlas en tanto que por ellas se produce lo contrario. La propia naturaleza lleva al hombre por este camino: le dio la capacidad de hacer en sí mismo toda religión como obra de sí mismo.

Si él no conoce el error de su religión natural ni el engaño de su religión eatatal, con esto se hace incapaz de disfrutar, de alguna otra manera que no sea ésta, la ayuda sensible que el culto divino propio de la religión ofrece al hombre de mil formas distintas en referencia a la fuente de su moralidad.

Pero si él conoce el error de la superstición y el engaño de la fe celosa o de la religión estatal, y ve que las mismas obstaculizan realmente la esencia de la verdadera religión o de la dignificación interior de los seres humanos, no sólo no puede él hacer que las personas se aficionen a la corrupción de semejante forma religiosa, sino que, si lo hace, es culpable; pero de un modo que acaso no perjudica más a la esencia de la religión que el error que él descubre al pueblo. De todos modos la religión, en tanto que es una religión real y verdadera, es, igual que la moralidad, cosa totalmente del hombre individual; su verdad no le importa propiamente nada al Estado sino en tanto que éste tiene la obligación de proteger y mantener el derecho de los individuos a ser siempre leales a sus convicciones.

Por eso las precauciones que el Estado toma en cuestión de religión no son, en sí mismas ni en su esencia, precauciones estatales, sino precauciones de los individuos que en él deben y quieren ejercer con libertad el derecho de ser fieles a sus convicciones.

El Estado de derecho o el derecho social no hacen nada más, pero sí lo hacen la injusticia social y la violencia arbitraria. Estas no otorgan a los seres humanos la libertad de conciencia, igual que no les dan la seguridad del pan y de poder respirar.

No pueden hacerlo, pues tienen siempre grandísimo interés en que el pueblo nunca se aleje de aquel espíritu de barbarie sólo con el cual le es posible admitir que la arbitrariedad animal del poder es el fundamento de alguna forma de gobierno ventajosa para los seres humanos.

Por eso ellas procuran siempre conservar formas religiosas anticuadas más allá de aquella época en la cual las mismas se hallaban en armonía con todo el estado de los pueblos y eran aptas para acercar estos a la esencia de la religión y a su

dignificación interior en un grado del cual ahora se alejan de las mismas.

Pero si este acercamiento a la dignificación interior de los pueblos es dificultado por la superstición y por la fe celosa, la incredulidad viene a hacerlo totalmente imposible.

Esta consiste en una completa falta del sentimiento de que el conocimiento de los errores de mi naturaleza animal y de la injusticia de mi perversidad social es esencialmente necesario a los seres humanos, como lo es también la existencia de medios psicológicos de mantener vivo en mí tal conocimiento.

Esa incredulidad es un hundirse profundamente en la irreflexión sensitiva y, por ende, lleva a los seres humanos todavía más lejos que la superstición y que la fe celosa de aquella actitud afectiva que constituye la esencia de la moralidad, y de aquella dignificación interior de los seres humanos que se basa en la misma. La incredulidad es la despreocupación propia del estado de naturaleza en medio del goce refinado de todos los delitos sociales.

Por lo mismo el que la inocencia animal no sepa lo que es Dios ni lo que es el pecado es una cosa totalmente distinta de cuando el ciudadano ilustrado dice que no hay Dios. La inocencia animal por su irreligiosidad nunca hace nada malo, y a causa de ella no pierde ni la despreocupación ni la benevolencia de su naturaleza. Pero el ciudadano que niega a Dios declara, con ello, que en medio de la sociedad civil él exige la libertad de su instinto y que reconoce en éste el guía seguro de su vida, y lo que con esto está haciendo es suprimir en sí mismo toda aquella fuerza que hace posible la dignificación interior de sí mismo y la seguridad de su formación social.

Semejante incredulidad presupone una actitud afectiva que, para la receptividad a la verdad y al derecho, es lo mismo que lo que un campo que no ha sido arado ni sembrado es para la esperanza de una cosecha; su estado excluye enteramente incluso una posibilidad de ellos.

Por el contrario, la superstición y la fe celosa son, en este sentido, lo que es un campo mal trabajado y sembrado desordenadamente. Su estado no excluye la posibilidad de cosecha; tan sólo limita la esperanza de la misma.

Muy otro es el caso cuando la superstición se halla al servicio de la incredulidad y es una mera manipulación del Estado a favor del poder contra el pueblo.

Tal tipo de superstición ya no puede compararse simplemente a un campo mal trabajado, sino a uno en el cual Satanás en mala hora plantó ortigas y cicuta.

Con esto, esa superstición manipulada es el non plus ultra de la corrupción eclesiástica.

La religión ha de ser cosa de la moralidad; como cosa del poder, en su esencia no es religión, sino el vocerío financiero de unos artífices del Estado, que han sufrido bancarrota por sus errores filosóficos y sus violencias políticas, consistente en decir que hemos de ser reconducidos a la religiosidad. Pero este vocerío financiero propio de un arte del Estado que, tras haber llevado a los seres humanos a la situación más extrema, se encuentra él mismo en tal extrema situación, tal como es él no nos llevará ni a la religión ni a la moralidad ni a ninguna parte.

Por la violencia y la vida natural del egoísmo de ese arte del Estado nos hemos indispuesto contra todas sus artes patriarcales, y ahora, por más que lo quisiéramos, no estaríamos más en disposición de seguir bailando en esa cuerda que ellas han hecho despreciable a nosotros mismos, ni de seguir ganando el pan para ellas.

Y vuelvo a mi tema. Como obra de la naturaleza, en la inocencia de ésta yo no conozco a Dios.

Como obra de la naturaleza, en la corrupción de ésta yo sirvo a Dios embriagado por mi naturaleza sensitiva en su temor y en su culto.

Como obra de la humanidad tengo celo por la ley de mi Dios como un valeroso defensor de los derechos de su municipio, pero que del mundo sólo conoce a los moros.

Como obra de mí mismo mi religión está tan poco embriagada por mi sensitividad como faltada de violencia defensiva. Como tal yo me esfuerzo en conseguir, en la capacidad plena de mi ser moral, aquello más noble que puedo conocer.

Como obra de la naturaleza o, más bien, como obra de mi corrupción animal la religión me lleva a orar, a cantar, a ofrecer sacrificios, a la magia y a hacer juramentos.

Como obra de la humanidad, o de mi corrupción social, ella me lleva a disputar con los incrédulos. Como obra de mí mismo me lleva al ennoblecimiento interior de mí mismo. La religión es para mí mismo una obra de la naturaleza, una obra de la humanidad y una obra de mí mismo, así como yo en mí mismo soy una obra de la naturaleza, una obra de la humanidad y una obra de mí mismo. Para cada hombre la religión es divina sólo en tanto que es en él mismo una obra de sí mismo. En tanto que ella es en él una obra de su corrupción animal y social, y en tanto que se halla íntimamente entretejida con inclinaciones sensitivas y apetencias animales, esa religión es sólo cultual.

Así pues, la mejor religión para la humanidad es aquella que en su esencia es lo más divina posible, pero que en su forma es lo menos cultual posible pero lo suficientemente cultual para proporcionar a los seres humanos, en cualquier nivel cultural en que se hallen y a través de su sensibilidad, una ayuda frente al sentido animal de su naturaleza. Esto es un sacrificio sincero sobre el altar de Jesucristo, pero he de añadir que el error y la injusticia de los judíos y de los griegos tuvieron que preceder a la doctrina de Jesucristo a fin de disponer a los hombres para recibirla.

El cristianismo es todo él moralidad. Por eso también es totalmente cosa de la individualidad del hombre particular.

No es en modo alguno obra de la humanidad; de ninguna manera es una religión estatal o un medio estatal para algún fin de dominio.

Si fuera esto último degeneraría en una fe celosa y se volvería ciega para la injusticia del Estado y para el embuste de aquellos que consideran serles ventajoso el mantener para siempre intactos los errores civiles y religiosos de los pueblos.

Por eso no tenemos todavía un verdadero cristianismo ni, como naciones que somos, deberemos tenerlo ni lo tendremos. Aquellas religiones nacionales que han elegido el anillo del pescador y la cruz como insignias de su Estado y como colores de su estandarte, esos tipos de cristianismo no son la doctrina de Jesucristo. Todo lo externo del cristianismo: la hostia, el bautismo, la ordenación de sacerdotes, procesiones y exvotos son, como la cruz y el anillo del pescador, consecuencias de la religión en tanto que ella es sólo una obra de la naturaleza y una obra de la humanidad.

El verdadero cristianismo parece haber sido siempre empujado por la injusticia y los errores que le dificultaron su camino en sus orígenes.

Parece ser que el mundo, a través de las cosas tan poco cristianas que en nuestro país han hecho los cristianos de nuestra nación, ha llegado a aquel punto al que llegó por la degeneración nacional de los judíos y de los griegos antes de que un Galileo pudiera hacer el intento de sacar el conjunto de la sociedad humana de las situaciones sociales en que se hallaba y de aproximarla, con estoico tesón, a una autonomía interior mediante la fe en Él. La fe puede hacer esto. Pero ahora ya no, pues no tenemos otra esperanza que no sea en la verdad y el derecho.

[CONCLUSIÓN DE LA TERCERA PARTE:] LA VERDAD Y EL DERECHO

Así pues yo habría encontrado, a través de todos los parágrafos en los cuales he seguido el decurso de la naturaleza en el desenvolvimiento de la humanidad, que la verdad y el derecho tienen para el hombre un valor real sólo en tanto que él de la verdad y el derecho hace algo.

Ambas cosas, la verdad y el derecho, son para los seres humanos sólo ilusión y apariencia en tanto que el hombre obra de un modo simplemente animal y es mera capacidad física. La voluntad humana libre, es decir, la capacidad de mi naturaleza interior de liberarme por mi propio esfuerzo del error y de la injusticia de mi naturaleza animal es pues, para el hombre, la única fuente de su verdadera verdad y de su verdadero derecho.

Como obra de la naturaleza yo no tengo en modo alguno esta voluntad, ni en mi inocencia animal ni en mi corrupción animal.

Como obra de la naturaleza sucumbo cada vez a la violencia de mi institnto, el cual es directamente opuesto a la receptividad de mi naturaleza para la verdad y el derecho.

Como obra de la humanidad tampoco tengo esa voluntad.

El estado social es una mera modificación del estado de naturaleza. En el mismo las exigencias civiles ocupan el lugar del instinto; pero éstas, igual que él, se

basan en unas necesidades animales y en unos fines animales que se oponen a toda verdad y a todo derecho no menos que él mismo.

Así pues, inequívocamente la verdad y el derecho son para los seres humanos propiedad exclusiva de su moralidad.

Pero yo como ser animal poseo en mí mismo, despojado de toda verdad real y de todo derecho real, una capacidad de concebir como verdad y como derecho aquello que como verdad y como derecho tiene mi sentido animal cuando su embrutecimiento animal se halla libre de coacción y cuando su maldad civil ejerce violencia.

Como consecuencia de aquellas diversas maneras que, según la capacidad de mi naturaleza, tengo de representarme todas las cosas de este mundo, yo no puedo hacer otra cosa. El derecho del más fuerte, el maquiavelismo, el poder arbitrario, el sansculotismo y el terrorismo son para mí verdad y derecho cuando yo no me tengo por otra cosa que un ser animal, y pienso que yo y todos los seres humanos estamos destinados a permanecer en este nivel de existencia mía.

El derecho social es para mí verdad cuando yo como especie, y vinculado a mi especie, me creo capaz —y me siento destinado a hacerlo— de introducir efectivamente en la naturaleza aquel derecho de las personas que no reside en mi naturaleza pero del cual siento que, por mi voluntad, puedo introducirlo en ella.

El derecho moral es para mí verdad cuando yo como individuo, y separado de mi especie, me creo capaz —y me siento destinado a hacerlo— de introducir efectivamente en mi naturaleza aquel derecho de mí mismo que no reside en mi naturaleza pero del cual siento que yo, por mi voluntad, puedo introducirlo en ella.

Yo puedo vivir como animal, o como ciudadano, o como persona moral. Puedo recorrer los caminos militares del embrutecimiento animal; puedo dentro de las limitaciones del derecho social afirmar la autonomía civil y, por último, puedo elevarme al reconocimiento de todo el error de mi naturaleza animal y de toda la injusticia de mi maldad social.

Pero sólo en el último caso la verdad y el derecho son el patrimonio de los seres humanos y, a su vez, sólo por la moralidad es posible hacer que se disipen las contradicciones que parecen existir en mi naturaleza.

Pero ¡ah, cuán pocas veces se disipan! Raras veces la verdad y el derecho son patrimonio de los seres humanos, los cuales pocas veces se elevan hasta querer la primera y merecer el segundo.

Más prefieren ir por todas partes equivocados y sin derecho que elevarse sobre sí mismos a un verdadero ennoblecimiento de su naturaleza.

Arrastrada mi naturaleza por los estímulos de su naturaleza animal, y maleada por el disfrute de sus ventajas sociales, constituye para ella en todas las situaciones de la vida un gran disfrute animal de sí misma el seguir navegando diariamente en el mar de la sensitividad y del autoengaño, el dejar tranquilamente que la imaginación errante prevalezca físicamente sobre la razón, y el no reprimir la sujeción de mí mismo como obra de la humanidad a mí mismo como obra de la naturaleza. Los seres humanos se mecen siempre gustosos en este sueño que, con respecto a la verdad, al derecho y a la verdadera dignificación representa su muerte, y que a mí, en las primeras intuiciones que tuve de mis ideas, se me representó del modo siguiente.

«Lleno de benevolencia, ama él a su gacela, a su marmota, a su mujer, a su caballo y a su perro. Ignora lo que es Dios y lo que es el pecado; fácilmente teme al diablo; el bosque y el campo son para él sagrados tal como Dios los creó, y la tierra roturada es como una blasfemia. Reparte su tiempo entre el sueño y el placer de los sentidos, la embriaguez del espíritu y el tener una mente vacía, y el sumirse en unos sueños vacilantes constituye para él una vida regalada. Le gustan el juego, la danza, las muchachas y los cuentos. Lleva al forastero a su choza y le pregunta qué le apetece comer y beber, de dónde viene y cómo le va en su país. No se levanta de la silla pensando en las preocupaciones del mañana, y lo que pueda ser la vida del año próximo no te lo compra por la pipa de tabaco que lleva en la boca.»

Y en cuanto a la imagen del hombre, lo siguiente: «Su frivolidad es indecible. Cuando nada le falta duerme; cuando no teme nada toma el sol, y cuando no lo toma se va de pillaje; por todas partes gotea en él la sangre de sus congéneres; defiende su cabaña como un tigre, y bajo el sol hace lo que quiere; no reconoce ningún derecho ni ningún señor, y del pecado pregunta qué cosa es.

En todas partes los seres humanos se resisten con todas las fuerzas de su fondo animal a despertar de este sueño.

El cuadro que estoy trazando del endurecimiento de los ciudadanos contra la verdad y el derecho no es todavía completo. La violencia, que es esencial al estado social, lleva al hombre en dicho estado a una insensibilidad a la cual no llega ni en la inocencia de su vida natural ni en un disfrute de los sentidos exento de exigencias. Lo que en este último estado es el sueño de su inocencia, en aquel otro estado es la vacilante vigilancia de un hombre embriagado; en el estado social el hombre defiende las demandas de su naturaleza animal con toda la fuerza febril de su embriaguez, y el inocente modo de proceder de su estado animal no desarrollado se convierte, por la configuración animal en el estado social, en deslealtad y en delito, no pudiendo hacer otra cosa.

La esencia del egoísmo de las capacidades sociales se basa en un endurecimiento interior frente a la benevolencia animal de mi naturaleza y, por lo mismo, sus consecuencias llevan inevitablemente a una infidelidad con respecto al derecho social.

Con esto él aparece, en esencia, como la fuente de todos los desmanes cívicos, y así queda perfectamente claro cómo el hombre, en el estado social, al seguir su instinto no sólo entra en contradicción consigo mismo, sino que caerá por completo bajo aquella insensibilidad y violencia con las cuales él, viviendo en ese estado como hombre natural, sacrifica hoy el placer de los sentidos a su derecho y mañana su derecho al placer de los sentidos, menosprecia hoy la benevolencia de su naturaleza y mañana se entrega a ella incondicionalmente, hoy exige lealtad y mañana falta a su palabra, hoy dice que lo justo y lo pactado son cosas sagradas y mañana las desecha como insignificantes y privadas de fuerza por su voluntad. En ese estado las ideas de derecho y de deber se zarandean en su desbaratada imaginación sólo apasionadamente, sin poseer un contenido puro ni en su mente ni en su corazón.

Me encuentro aquí igual que antes y puedo decir de un modo parecido: «Las contradicciones que parece haber en mi naturaleza, así como aquella carencia de verdad y de derecho a la cual los seres humanos como tales, en el estado social, se hallan y tienen que hallarse sometidos son consecuencias de mi inclinación animal sensitiva a permanecer anclado en un punto de configuración en el cual yo soy únicamente obra de la sociedad y no obra de mí mismo, y a creerme ya perfecto en ese punto en el cual la dignificación interior de mí mismo resulta imposible de conseguir». De lo cual de un modo muy sencillo se sigue

[CONCLUSIÓN] EL RESULTADO FINAL DE MI LIBRO

El hombre es capaz de suprimir en sí mismo las contradicciones que parece haber en su naturaleza, y de suavizar aquellas consecuencias suyas que de tan diverso modo lo están oprimiendo en el estado social, sólo en la medida en que se da cuenta de que ese mismo estado es esencialmente opuesto al ennoblecimiento interior de él, y de que él reconoce sus pretensiones como meras exigencias de su naturaleza animal, la cual en este sentido es condenada por él tanto frente a sí mismo como a todo el género humano.

El principio de que el bien de las personas y el derecho de las personas se basa por completo en la subordinación de mis pretensiones animales y de mis pretensiones sociales a mi voluntad moral, no es más que otra distinta manera de expresar el resultado de mi libro ya antes mencionado.

El bien de las personas y el derecho de las personas se basan por completo en la subordinación de mí mismo, como obra de la naturaleza y como obra de la sociedad, a mí mismo como obra de mí mismo; en la subordinación de mí mismo, como animal y como ciudadano, a mí mismo como hombre.

Con lo cual el bien de las personas y el derecho de las personas exigen de un modo igualmente terminante la subordinación de la arbitrariedad pública, que no es otra cosa que la unión de las pretensiones animales de la masa con los goces privados de aquellos que tienen en su mano la capacidad física de hacer vigentes las pretensiones de esa masa, a aquellos medios esenciales de mantener a las personas —aun hallándose en la corrupción del estado social— receptivas para la verdad y el derecho y, con esto, de acercarlas de nuevo a su manera de ser originaria, a saber, a una disposición afectiva pacífica, bondadosa y benevolente.

Concluyo mi libro con esta idea. Mi finalidad está cumplida. En la medida en que me ha sido posible he investigado en mí mismo lo que el decurso de mi vida, según ha sido, ha hecho de mí; y a través de esto he intentado averiguar lo que el decurso de mi vida, según es, hace del género humano. En cuanto he podido, he procurado aclararme en mí mismo acerca de qué fundamentos parto propiamente en cuanto hago y dejo de hacer, y de qué criterios derivan mis opiniones más esenciales.

En cuanto me ha sido posible he buscado poner en claro de qué fundamentos

provienen las acciones y preocupaciones de las personas, y en qué criterios se basan sus principales ideas.

Varones de nuestra época: tomad estas impresiones como una contribución que, en la segunda mitad de este siglo, ha hecho al amor a la verdad, al amor a los seres humanos y al amor a la libertad un hombre cuya situación y circunstancias han contribuido, de un modo algo extraño, a conservar vivos para aquello que él es y debe ser, hasta su próxima ancianidad y en medio de una actividad coartada e insatisfecha, los sentimientos de una vida natural exenta de coacción y de rigidez.

Y si vosotros, andando por mejores vías en el conocimiento de la verdad y del derecho, habéis llegado más lejos que yo por los espinosos senderos de mi vida, privado del uso de todos los medios de formación científica propios de nuestra época, dignaos conceder vuestra atención a mi sentido recto y a mi franqueza, y tened alguna consideración para con mi error. Incluso habéis de valorar mi atrevimiento de pensar que la muchedumbre de las personas vivientes traen en su pecho, igual que yo y animadas de los mismos sentimientos, los fundamentos de mi verdad y de mis errores. Dignaos conceder vuestra consideración a mi atrevimiento aun en el caso de que sea inadecuado.

He procurado utilizar de un modo honrado y serio el decurso de mi vida en favor de las personas, y procuraré utilizar de un modo igualmente honrado y serio toda enseñanza. Y para concluir voy a considerar todavía una vez más estas tres cuestiones: ¿Qué soy yo como obra de la naturaleza? ¿Qué soy como obra de la sociedad? Y ¿qué soy yo como obra de mí mismo?

¿Qué soy yo como obra de la naturaleza?

¿Es cierto que yo como tal, a excepción del placer de mis sentidos, no conozco ni la verdad ni el derecho y por eso, en las situaciones esenciales del estado social como tal, aparezco como una criatura miserable, inútil, despreciable y despreciada? ¿Es cierto que yo como tal, en ese estado, por mi saber me hundo hasta hacerme un bellaco, un mendigo y un soñador; que cuando me veo honrado quemo a las personas que me rodean igual que la llama de la luz quema a las confiadas moscas que revolotean en torno suyo? ¿Es verdad que yo cuando

poseo el poder subyugo al hombre sin derecho, etc.? Todo esto es cierto. Yo como obra de la naturaleza soy fuerza física, animal; como tal soy una obra de la necesidad: eternamente invariable, soy el mismo ser animal que tras milenios es incapaz de suprimir ni un cabello de su cabeza ni el más leve de sus impulsos.

Yo como obra de la naturaleza soy un mármol limpio pero tosco y duro, ensamblado profundamente en las rocas de mi especie animal; mas, sin embargo, estoy dotado de una capacidad, como especie en unión con ella, y como individuo sin unión con ella, de librarme de mi roca y de ser elaborado por mi especie como especie, y por mí mismo como individualidad. Mi naturaleza animal se opone a esa doble elaboración de mí mismo por igual. Pero sin la primera el mundo permanece un desierto y, sin la segunda, yo mismo soy la criatura más desgraciada de ese desierto; por esto en general la gente ansía aquellos placeres que son consecuencia de esa elaboración de mí mismo, mientras que mi naturaleza animal los rechaza con toda su violencia.

Yo como obra de mí mismo tengo que elevarme por mí mismo a toda aquella perfección de la cual mi naturaleza es capaz.

Yo como obra del mundo tengo que adaptarme a todos los ángulos y esquinas de ese mundo al cual mi destino me ha arrojado.

Como obra de la naturaleza, yo no me acomodo a ninguna esquina del mundo y así me encuentra éste, sin preguntarme si eso es por mi culpa o por culpa de otro. Ahora bien, si me encuentra así me hace trizas como el albañil una piedra inservible con su martillo de hierro y, entre los peores de sus pedazos, me utiliza para tapar agujeros.

Tal es el destino del hombre natural en el estado social; en el mismo no puede ocurrile mada mejor.

¿Qué soy yo como obra de la humanidad?

¿Es cierto que yo como obra de la sociedad me hallo oscilando entre la obra de mi naturaleza y la obra de mí mismo?

¿Es verdad que yo como obra de la sociedad no tengo ningún punto firme y estable ni para mi satisfacción animal ni para mi dignificación moral?

¿Es cierto que yo, deteriorado en mis fundamentos, aparezco en la sociedad civil como un hombre natural corrompido?

¿Es cierto que este estado se debe totalmente a la mutilación de mi naturaleza animal, y que en el mismo me falta tanto la armonía de mi capacidad animal como la de mi dignificación moral? ¿Ocurre acaso que en ese pobre estado de mí mismo sacrifico y tengo que sacrificar mi humanidad a cosas como pueden ser el mandil, la aguja, el color de la casa, el hábito monacal o la corona?

Todo esto escierto: no me es posiblke permanecer en el punto de mi configuración social ni en el de un mero goce de los sentidos. En el estado social he de hundirme profundamente en el bienestar de una vida natural animalmente satisfecha o, por el contrario, elevarme muy alto por encima de la corrupción de su endurecimiento social.

En la corrupción del endurecimiento social me hallo en la necesidad o bien de perder en ella mi humanidad, o bien de reunir, encima de las ruinas de mi instinto, aquellas experiencias que me convenzan de lo injusto que es tal endurecimiento y, de este modo, me lleven a reconocer el derecho moral.

¿Qué soy yo como obra de mí mismo?

¿Es cierto que el estado de naturaleza, la educación cívica y la moralidad guardan entre sí la misma relación que el estado de niñez, los años de aprendizaje del oficio y la edad adulta?

¿Es verdad que yo, sin el error de mi goce de los sentidos y sin la injusticia de mis pretensiones sociales no lograría aquella actitud afectiva que la moralidad presupone? ¿Es cosa cierta que la verdad y el derecho son propiedad exclusiva de esa actitud afectiva? ¿Es cierto que la misma es cosa exclusiva del individuo; y que la moralidad, situada debajo de aquellos dos elementos, no puede subsistir como cosa de ellos; y que ni el estado de naturaleza conoce la moralidad, ni el estado social se basa en ella? ¿Es verdad que la proximidad y la lejanía animales

de objetos morales constituyen el encauzamiento preciso a la verdadera moralidad? ¿Es cierto que el deber cívico como tal no me hace moral? ¿Lo es que cuanto yo debo hacer como corporación y como elemento masificado supone para mí estímulos a la inmoralidad?

Todo esto es muy verdadero.

La moralidad se halla en el individuo íntimamente unida a su naturaleza animal y a sus circunstancias sociales. Pero en su esencia se basa totalmente en la libertad de su voluntad, es decir, en lo que yo mismo soy, por lo cual yo mismo me siento en mí mismo independiente de mis apetencias animales.

Yo como ser moral soy el único que actúo para procurar la perfección de mí mismo y, como tal, soy el único capaz de resolver en mí mismo aquellas contradicciones que parece haber en mi naturaleza animal.

* * *

Miles de personas como obra de la naturaleza perecen en la corrupción del goce de los sentidos, y no quieren otra cosa.

Decenas de miles sucumben bajo el peso de su aguja, de su martillo, de su vara de medir y de su corona, y no quieren nada más.

Sé de un varón que quisiera algo más. En él había la dicha de la inocencia y una fe en los hombres que pocos mortales conocen; su corazón estaba hecho para la amistad, su naturaleza era el amor y su inclinación más profunda era la lealtad.

Pero él no era obra del mundo; no encajaba en ningún rincón del mismo.

Y el mundo, que así lo vió sin preguntarle si eso era por su culpa o por la de otro, lo hizo añicos con su martillo de hierro, igual que el albañil hace con una piedra inservible para rellenar huecos con sus peores pedazos.

Pero ese varón, aun destrozado, creía en la humanidad más que en sí mismo. Se propuso un fin y, entre sangrantes sufrimientos, aprendió para ese fin cosas que

pocos mortales pueden aprender.

Ser útil para muchas cosas ya no podía él llegar a serlo, ni tampoco lo pretendió; mas para su finalidad lo fue más que cualquier otra persona. Ahora esperaba justicia por parte de aquella humanidad a la que siempre amó candorosamente. No la recibió. Unas gentes que se constituyeron en jueces suyos persistieron, sin hacerle ni un solo interrogatorio, en dar testimonio de que este varón era absolutamente inútil para todo.

Esto constituyó el grano de arena en la permanente aventura de su desgracia.

Ahora él ya no existe. Tú ya no lo conoces. Lo que de él queda son las quebrantadas huellas de su existencia pisoteada.

Cayó, como un fruto inmaduro cae del árbol cuando el viento del Norte lo hiere en su floración y los gusanos roedores lo carcomen.

Caminante, dedícale unas lágrimas, pues en su caída todavía arrimó su cabeza al tronco en cuyas ramas languideció durante el verano y musitó perceptiblemente a quien lo escuchaba: «Al descomponerme, pretendo fortalecer sus raíces».

Caminante, cuida del fruto del suelo que se descompone, y haz que el polvo último de su desintegración contribuya a reforzar las raíces del árbol en cuyas ramas languideció durante el verano.

Notas al pie

[1] Para evitar la torpeza de las repeticiones, en los parágrafos siguientes esta característica mía quiero designarla con estas solas palabras: «sujeto a la obra de la naturaleza».